

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA



TESIS DOCTORAL

**De la judería medieval a la imprenta moderna:
la asimilación del neoplatonismo en los hispanojudíos de los
siglos XVI y XVII**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Hernán Matzkevich Rodríguez

DIRECTOR

Susana Gómez López

Madrid, 2018

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE LÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA



TESIS DOCTORAL

De la judería medieval a la imprenta moderna:
La asimilación del neoplatonismo en los hispanojudíos de
los siglos XVI y XVII

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR PRESENTADA POR

Hernán Matzkevich Rodríguez

Directora
Susana Gómez López

Madrid, 2017

De la judería medieval a la imprenta
moderna:
La asimilación del neoplatonismo en los
hispanojudíos de los siglos XVI y XVII

Hernán Matzkevich Rodríguez

Agradecimientos

Si este estudio tiene algún valor, es el de haberme brindado el privilegio de trabajar junto a Susana Gómez López, mi directora de tesis. Durante todos estos años Susana Gómez ha sido una fuente constante de apoyo para seguir adelante, aún atravesando los territorios más desolados (que por desgracia son muchos). Susana Gómez confió en mí desde que fui su alumno en aquellas ya lejanas clases de Historia de la Ciencia de una Licenciatura hoy desaparecida. Más tarde aceptó dirigir mi trabajo de fin de máster y aún mi tesis doctoral. Todo esto lo hizo poniendo a mi disposición, con la apasionada generosidad sin fisuras que la caracteriza, su incuestionable integridad académica, la cuál resulta una consecuencia natural y necesaria de su incuestionable integridad humana. Puso asimismo —y paradójicamente éste es uno de los motivos por los que la conocemos la apreciamos tanto, tal vez debido a un síndrome de Estocolmo mal gestionado— su feroz y despiadada crítica sin concesiones, acicate punzante para cuando menos intentar estar a la altura de las exigencias. Diré algo que se dice muchas veces, con la diferencia que esta vez es verdad: si este trabajo no es mejor, mis limitaciones y yo somos los únicos responsables. Por tanto, el mérito de esta tesis doctoral es el de reflejar, al menos de forma parcial y fragmentaria, parte de este aprendizaje junto a Susana Gómez (al menos esa pequeña porción susceptible de ser traducida en palabras). Las páginas que siguen custodian la memoria de muchas charlas y sobre todo, como me veo en la necesidad de reiterar, de un comprometido apoyo para continuar. Este estímulo no resulta un elogio accesorio evocado por vocación sensiblera, sobre todo teniendo en cuenta que esta tesis doctoral se desarrolló sin la ayuda de

ningún tipo de financiación dedicada a la investigación, escribiéndose en horas robadas a las actividades que aseguraron la subsistencia de su autor. Este trabajo, como el de tantos otros de mis compañeros, representa una obstinada batalla de resistencia por defender una actividad que está entretejida de forma inextricable con nuestra identidad. En un contexto crecientemente hostil para la investigación en general y para la investigación en humanidades en particular, muchos consideramos en más de una ocasión abandonar un camino que se percibía tan arduo como infructífero. El angustioso dilema de abandonar o no nuestras tesis doctorales, supuso para muchos de nosotros la toma de una decisión en la que se jugaba ni más ni menos que nuestra existencia. Susana lo sabía y nunca me permitió desistir, por más que las hostilidades del entorno arreciaran. Susana, una vez más haciendo gala de su generosidad, aceptó invertir su tiempo y su esfuerzo en este proyecto, aún sabiendo que tal vez este trabajo nunca se concretaría debido a las condiciones materiales en las cuales fue desarrollado. Su empecinamiento alimentó al mío y su trabajo no fue ni más ni menos que el de ayudarme a defender mi identidad, que es lo mismo que ayudarme a salvar mi vida, la vida que es digna de ser vivida. Puede que a muchos esto les suene melodramático, pero tan sólo se trata de un ejercicio de humana honestidad hecho en el momento más indicado y en el lugar que corresponde. Por todo esto y más, gracias Susana.

Si de apoyo se trata, es imprescindible agradecer el de mis padres: Juana María Rodríguez y Felipe Matzkevich. Sería injusto o cuanto menos parcial decir que me han apoyado en mi doctorado, ya que me han apoyado en cada una de mis elecciones vitales, sabiendo acompañar desde siempre una precoz vocación de bicho raro. A ellos les debo todo lo que de bueno tenga este trabajo, sencillamente porque les debo todo lo bueno que pueda realizar en esta vida. Imposible no escribir estas líneas sin pensar en sus miradas, ésas que me han sabido reconfortar tantas veces. Ellos también me ayudaron a caminar en los momentos de zozobra, recordándome objetivos, deseos y sueños: ésos que los padres conocen mejor que nadie, porque nos han visto crecer con ellos y los han acunado y protegido junto a nosotros.

Por último, mi agradecimiento a mi familia, a la que he formado gracias al amor y la libertad: César Fernández Rojas, mi pareja. César estuvo a mi lado apoyándome con fidelidad absoluta en los momentos de frustración y confiando con fe ciega en que sería capaz de concluir este proyecto con éxito. Su apoyo y su generosidad absoluta han sido la más grande prueba de amor que alguien jamás haya soñado y deseado.

A mis padres,
Que también conocen el amargor y la dulzura del destierro.

Índice

Agradecimientos.....	5
Introducción.....	15
Cronología.....	29
Primera Parte. Los tiempos previos a la expulsión de 1492.....	35
I. <i>El antiaristotelismo militante y la cábala como género de resistencia.....</i>	<i>37</i>
II. <i>Espacio infinito, vacío infinito y el apego a la tradición.....</i>	<i>51</i>
II.1. Hasday Crescas y su crítica neoplatónica a la física aristotélica.....	51
II.2. El retorno de la crítica tradicional al aristotelismo.....	55
Segunda Parte. Expulsión, Humanismo y Renacimiento.....	61
I. <i>Conversiones al cristianismo, encuentro con el humanismo y expulsión.....</i>	<i>63</i>
I.1. Del Talmud a Cicerón.....	63
I.2. Las últimas conversiones.....	66
I.3. Algunos detalles de la expulsión.....	67
II. <i>La experiencia en Italia: industria editorial y encuentro con el platonismo.....</i>	<i>73</i>
II.1. La etapa previa: los hombres de negocios portugueses.....	73

II.2. La experiencia de los judíos hispano-portugueses en Italia.....	80
II.3. Venecia: las imprentas hebreas, la instauración del gueto y la quema del Talmud.....	84
II.4. Isaac Abravanel y la transición hacia el pensamiento judío renacentista.....	95
III. <i>Cábala y Neoplatonismo al calor del Renacimiento Italiano</i>	105
III.1. León Hebreo y su encuentro con el neoplatonismo.....	105
III.2. Cabalistas cristianos del Renacimiento: Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin y Francesco Georgi.....	112
III.3. Aspectos formales, estilísticos y conceptuales de los <i>Diálogos de Amor</i>	120
III.4. La creación: vínculo amoroso entre lo celeste y lo terrestre.....	126
III.5. León Hebreo y su intento de «re-judaizar» los <i>Diálogos de Amor</i>	140
II.6. La vuelta del exilio: la recepción de los <i>Diálogos de Amor</i> en la literatura y el pensamiento español.....	144
Tercera parte. De Venecia a Ámsterdam: herencia renacentista y cábala en castellano	153
I. <i>Los «judíos nuevos» de Ámsterdam</i>	155
I.1. Rasgos generales de la comunidad judía de Ámsterdam durante el siglo XVII.....	155
I.2. La lengua castellana como seña de identidad.....	159
I.3. Entre el relativismo y la ortodoxia: tensiones en la comunidad.....	163

II. <i>El Mercader de Venecia que se convirtió en cabalista</i>	167
II.1. Neoplatonismo y cábala a la italiana escrita en castellano.....	167
II.2. Abraham Cohen de Herrera y su lugar en los debates de la comunidad.....	174
II.3. Cuando el neoplatonismo es la circunstancia.....	175
 Cuarta Parte. De las calles del barrio judío de Ámsterdam a los círculos neoplatónicos de Cambridge	181
 I. <i>La relación de la filosofía del siglo XVII con el ocultismo renacentista</i>	183
II. <i>Lady Anne Conway: filosofía y enfermedad</i>	191
III. <i>Anne Conway y Abraham Cohen de Herrera: filosofía y cábala</i>	199
III.1. Algunas cuestiones previas en torno a los <i>Principia Philosophiae</i>	199
III. 2. <i>La Kabbala Denudata</i> : traducciones del hebreo al latín en el siglo XVII.....	203
III.3. Una lectura herreriana de los <i>Principia</i> de Conway.....	214
 Conclusiones.....	233
Imágenes.....	239
Resumen.....	249
Traducción del resumen al inglés.....	255
Bibliografía.....	261

Introducción

Introducción

Año 1492. El tiempo se agota: la fecha definitiva se acerca inexorable. Los que no han aceptado la conversión por las aguas bautismales se dirigen a las fronteras y los puertos que habrán de conducirlos hacia nuevas geografías. Con cada grano de arena que cae en los relojes, la realidad del judaísmo ibérico pierde progresivamente sus contornos. La gente de los pueblos por los que pasan los expulsados sale a su encuentro y les ofrecen el bautismo, para que estos no tengan que abandonar el suelo que ha sido su patria por generaciones. Sin embargo, los otros ya han decidido que abjurar de su fe no es una opción posible. Atrás, las sinagogas han quedado vacías: ya no encontrarán eco entre sus muros las palabras sagradas de la Ley. Las lápidas que protegían el descanso de los muertos serán utilizadas en un futuro próximo para construir iglesias y conventos. Desaparece así de la Península Ibérica la presencia judía, que intentará en algunos casos permanecer oculta, sobrevivir en las sombras, esquivando las persecuciones inquisitoriales en el territorio precario de la clandestinidad, donde los otrora luminosos oficios de *kabbalat-shabbat* serán realizados como actos criminales en los rincones más oscuros de las buhardillas. Las políticas represivas del Santo Oficio, así como las constantes delaciones, harán casi imposible la mantención de esa identidad descentrada: los ritos se tornarán opacos e irrealizables, las reuniones entre conversos sospechosas, respetar la pureza alimentaria será un rasgo demasiado llamativo y por lo tanto peligroso, poseer libros religiosos una sentencia segura. En fatuas hogueras perecerán centenares de ajusticiados por su empecinamiento judaizante y la vergüenza

del anatema y los sambenitos permanecerá indeleble, en algunos casos, casi hasta nuestros días.

La expulsión de los judíos de la Península Ibérica —primero de los recién unificados reinos de Castilla y Aragón en 1492 y poco después del reino de Portugal en 1497— y el fenómeno asociado de los conversos es el punto de partida para el trabajo que aquí se presenta. Los edictos de expulsión modificaron drásticamente las condiciones de vida de un grupo determinado de personas, conformado tanto por los que eligieron marchar al destierro como por los que optaron por quedarse convertidos en cristianos nuevos. Estos sucesos serán determinantes en el posterior desarrollo de las producciones intelectuales del grupo en cuestión.

Por tanto, es susceptible atribuir a los edictos de expulsión la razón determinante de que las obras de plumas sefardíes que surgieron con posterioridad a tales hechos se hayan configurado de la forma en que lo hicieron y no de otra en lo que hace a su temática, estilo, fuentes citadas y demás rasgos constitutivos. Resultaría de hecho imposible que un suceso tan traumático, así como un cambio tan radical de las condiciones materiales de vida no dejara su impronta en las producciones culturales del grupo en cuestión. Los judíos expulsados así como los conversos resilientes que permanecieron en los territorios hispánicos vieron desbaratadas sus otrora compactas y autosuficientes comunidades. Obligados a desplazarse por nuevas geografías así como por nuevas identidades religiosas y culturales, adoptaron otras modas, leyeron otros libros y hallaron otros interlocutores. Esta nueva diáspora forzosa, así como las apostasías masivas, favorecieron en gran medida el intercambio intelectual entre los judíos y sus vecinos cristianos, así como entre cristianos nuevos y cristianos viejos. Estas sinergias favorecieron en judíos y cristianos nuevos el contacto con tradiciones intelectuales que hasta entonces o bien desconocían, o bien no habían profundizado demasiado en ellas. Lo que es más importante, dieron por resultado la producción de obras sincréticas y novedosas, verdaderos híbridos culturales y filosóficos que supieron encontrar su propio lugar, ya no sólo en el contexto de las comunidades judías sino también en un público más amplio.

Como se ha mencionado, los edictos enfrentaron a la población judía hispano-lusitana a dos opciones claras y excluyentes: marcharse o quedarse bajo la condición de aceptar el bautismo. La mayoría de los que dejaron atrás los reinos de Aragón, Castilla y

Portugal se dispersaron a través del Mediterráneo rumbo al Magreb, la Península Itálica, los Balcanes y Palestina. Otros se dirigieron hacia Inglaterra, Francia y los Países Bajos. Dado que el movimiento de las personas siempre trae aparejado el movimiento de las ideas, los desterrados llevaron junto con ellos el exquisito legado cultural del judaísmo sefardí, heredero en gran medida de la para entonces desaparecida al-Ándalus: medicina, astronomía, gramática, poesía, filosofía, derecho, exégesis bíblica, mística, entre otras manifestaciones. Un doble y natural movimiento de influencia se produjo a partir de la traslación de este bagaje: su asimilación en los nuevos medios donde fueron acogidos sus portadores así como el enriquecimiento del mismo a partir de las diversas realidades con las que entró en contacto.

Algo parecido aconteció a los conversos que permanecieron en tierras hispánicas: formados en facultades de derecho, medicina y teología en Salamanca o Alcalá de Henares, estas figuras ostentaban una riqueza intelectual única, allí donde contaban con la cultura judía de procedencia que nutría y era a su vez nutrida por la cultura cristiana de llegada. De esta forma, este sincretismo forzoso se hará patente en las obras de unos y otros: judíos exiliados y conversos y entre estos últimos tanto en aquéllos que murieron como cristianos pero aún más en los que posteriormente retornaron al judaísmo en territorios a salvo de las pesquisas inquisitoriales.

Durante los siglos XVI y XVII, hijos y nietos de aquellos judíos que se habían convertido al cristianismo en vísperas de la expulsión mutaron por propia voluntad en judíos nuevos que incorporaron a su formación universitaria cristiana la ya difusa tradición de sus ancestros que ahora redescubrían en un ejercicio de nostálgica arqueología. Como consecuencia de estas mutaciones identitarias y de su mestizaje cultural, en sus obras comenzaron a convivir con cada vez mayor frecuencia y armonía las referencias a la quintaesencia de la tradición judía que abrazaron con la pasión propia del neófito, con las citas de Plotino, Dionisio Areopagita, Agustín de Hipona, Francesco Patrizi o Francisco Suárez. Esta nueva forma de expresión sincrética favoreció asimismo la posterior recepción de estos pensadores judíos en ámbitos cristianos: de alguna manera aquéllos habían encontrado por fruto del azar histórico un código afín a la sensibilidad de sus nuevos e imprevistos lectores.

Nos encontramos por tanto frente a un flujo de textos y tradiciones nacidas en las aljamas aragonesas y castellanas que, a causa de la expulsión o bien de la asimilación

forzosa de sus autores a contextos cristianos, pasaron al resto del mundo intelectual europeo, trascendiendo así los límites de la judería, cruzándose, injertándose, influyendo y siendo influidas por corrientes de pensamiento diversas y ajenas a ellas mismas. Estos contactos entrecruzados supusieron por tanto que las élites cultas de Europa tomaran contacto con un corpus textual apenas conocido hasta entonces¹. Este encuentro no supuso una anécdota menor en la historia del pensamiento occidental; muy por el contrario, a partir sobre todo del siglo XVI tuvo lugar entre las clases instruidas un creciente interés por los textos hebreos que en ocasiones derivó en auténtica fascinación. Entre todos ellos, los textos cabalísticos fueron los protagonistas decisivos e indiscutibles de estas tendencias hebraizantes que sedujeron a tantos intelectuales cristianos, que vieron o quisieron ver en ellos verdaderas claves interpretativas, hermenéuticas y metafísicas para desentrañar tanto los arcanos de las Sagradas Escrituras como los misterios del mundo natural. Tuvo lugar entonces un creciente movimiento de traducción que volcó al latín aquéllas obras originalmente escritas o conservadas en hebreo. Así, toda una variopinta pléyade compuesta por humanistas, magos, filósofos naturales, teólogos y demás, dirigió su atención hacia esa tradición de pensamiento esotérico, pero no como mera rareza erudita sino en busca de respuestas a sus interrogantes teóricos y prácticos.

Los humanistas creyeron haber encontrado en el hebreo a la más antigua lengua de la Antigüedad, vehículo de esa *Prisca Sapientia* que provenía directamente de las verdades susurradas por Dios a Moisés en el Sinaí. La Biblia Hebrea, decodificada gracias a la pericia filológica humanista, lucía ahora toda su autoridad epistemológica, superior por supuesto a la de la *auctoritas* grecolatina. Dignificado de una vez y para

¹ Desde la patrística griega a autores de los siglos XIV, XV y principios del XVI, podemos rastrear indicios de que todos ellos tenían conocimiento, más o menos vago, de tópicos estrechamente vinculados con la tradición filosófico-religiosa judía, como por ejemplo los misterios vinculados con los poderes de los nombres hebreos, la santidad de la lengua hebrea, las disquisiciones en torno a los valores numéricos del *Tetragramaton*, etc. Resulta aventurado especular cuán profunda era la competencia de estos pensadores en el tema; dicho de otra forma, si sería posible pensar en estas figuras como antepasados directos de los hebraístas consumados de los siglos XVI y XVII, juzgando en estos últimos antes la calidad manifiesta de sus intenciones que su precisión traductora o su precisión conceptual. No siendo esta pregunta parte de la hipótesis central de este trabajo aún podríamos concluir parcialmente que no. De las obras de autores como Orígenes o Nicolás de Cusa se deduce un conocimiento bastante parcial de la tradición judía y cabe suponer que carecían de rudimentos metodológicos elementales, verbigracia, un conocimiento medianamente sólido de la lengua hebrea o un conocimiento más amplio de fuentes judías. Menos importante que su pericia filológica resulta, para lo que aquí nos ocupa, el lugar que en sus obras confirieron a la tradición judía, el cual no pasa generalmente de un ejercicio de erudición decorativo que raras veces acude en auxilio de la argumentación principal.

siempre, el Antiguo Testamento pasó a ocupar una posición de privilegio en los mismos anaqueles donde descansaban las obras de Aristóteles, Platón, Dioscórides y Plinio. Muchos de los pensadores que secundaron este movimiento, formados al calor de la Reforma Protestante, encontraron en el hebreo la clave definitiva para esclarecer las verdades teológicas contenidas en el texto bíblico, opacadas por siglos de adulteración católica. Esta voluntad de esclarecimiento albergaba mayores pretensiones: cerrar de una vez y para siempre las disputas religiosas surgidas de desacuerdos interpretativos y junto con ellas acabar con la atroz carnicería que las guerras de religión estaban perpetrando en el continente. Una vez establecido el acuerdo sería posible la fundación de un verdadero cristianismo ecuménico, garante de la paz perpetua que otros y más célebres perseguirán en el futuro a través de sus sistemas ético-políticos². De paso, muchos vieron aquí la oportunidad perfecta para convertir pacíficamente también a los judíos, utilizando sus mismos argumentos, una actitud apologética que no era nueva y cuyos antecedentes podemos rastrear en la disputa que mantuvo en el siglo XIII en Barcelona el converso Pablo Cristiano con Mosé ben Nahmán³.

Por lo que respecta a los magos renacentistas, estos hallaron en la cábala la posibilidad de realizar una magia verdaderamente blanca y cristiana, allí donde esta se respaldaba en una sabiduría proveniente de un pueblo monoteísta inspirado de forma directa por el dios del Antiguo Testamento, es decir, por el mismo dios cristiano. Ya no había que temer las dudosas inspiraciones de tradiciones paganas: la elaboración de talismanes y fórmulas de invocación se hacían a partir de nombres divinos y de palabras de la Escritura. La cábala se sumó al universo de la magia renacentista como una de las prácticas que posibilitaban el conocimiento y manipulación de las fuerzas naturales en

² Estas tendencias que vincularon los proyectos irenistas con el estudio de la lengua hebrea fueron una constante en el universo del hebraísmo del siglo XVI. Entre otras figuras destacadas del movimiento es posible mencionar al impresor Christoph Plantin (1520-1589), originario de Amberes, cuna de la Biblia Políglota de Amberes promovida por Felipe II y sede de la Familia Charitatis, secta con ideales pacifistas que perseguía la concordia entre los credos tras el enfrentamiento causado por la Reforma Protestante. Las figuras cercanas y afines al círculo de Plantin que compartían estas ideas de concordia vinculadas con el estudio de la lengua hebrea como madre de todas las lenguas incluyen los nombres de Guillaume Postel, Abraham Ortelio, Hugo Grocio y Benito Arias Montano. A este respecto véase: Gómez López, S., «De la mimesis a la representación: empirismo y lenguaje en los orígenes de la ciencia moderna», *Revista de Filosofía* 28.1, 2013, pp. 53-77; Bono, J. J., *The Word of God and the Languages of Man. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*, Madison, Wisconsin: Madison University Press, 1995; Wilkinson, R. J., *The Kabbalistic Scholars of Antwerp Polyglot Bible*, Leyden: Brill, 2007.

³ A propósito de Nahmánides y su participación en la disputa de Barcelona véase: Caputo, N., *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, & Messianism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, pp. 91-127 y 159-179; Chazan, R., *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley: University of California Press, 1992, pp. 39-99.

pos del beneficio de la especie humana, una manipulación que ponía los cielos en la tierra y la tierra en los cielos, gracias a toda una red de correspondencias, simpatías y grados de emanación ⁴.

En materia de filosofía natural, las ideas provenientes de la cábala judía fueron utilizadas, ya en el siglo XVII, como argumentos de peso en los debates científicos de la época en torno a la posibilidad del espacio vacío, la refutación del mecanicismo, el atomismo y la afirmación de la infinitud del espacio. La fuerte noción de inmanencia divina en la creación, uno de los rasgos más destacados del emanantismo cabalista, constituyó la fortaleza desde la cual algunos atacaron a aquéllos que querían poner límites a la creación, separar a Dios del mundo, al espíritu de la materia y a la mente del cuerpo.⁵ La inmanencia de la divinidad y de sus poderes subsidiarios impedía pensar en una materia muerta e inanimada, simplemente sujeta a las colisiones de sus elementos materiales. Al mismo tiempo, si las tradiciones talmúdicas enseñaban que la divinidad era el lugar del mundo este no podía poseer las claras fronteras establecidas por la cosmología aristotélica, ni ningún tipo de frontera, so pena de incurrir en una colosal blasfemia.⁶ Asimismo, estas cosmologías emanantistas tuvieron mucho que aportar a los nutridos debates que desde el siglo XVI se libraron sobre el carácter convencional o natural del lenguaje humano. Los defensores del naturalismo lingüístico de corte emanantista y neoplatónico también encontraron estupendos aliados y refuerzos argumentativos en las tradiciones cabalísticas⁷.

⁴ Sobre la interpretación en clave cristiana de la cábala y su incorporación en el ámbito de la magia natural durante el Renacimiento, acciones llevadas a cabo por autores como Ramon Llull, Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin, Francesco Giorgio, Enrique Cornelio Agrippa o John Dee véase: Yates, F. A., *La filosofía oculta en la época isabelina*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

⁵ Nos referimos aquí a la resistencia que el grupo de los platónicos de Cambridge opuso al mecanicismo materialista de Descartes y a las implicancias antropológicas y teológicas derivadas del mismo. El platonismo de figuras como Henry More, ya en el siglo XVII, entroncaba conceptualmente con aquella tradición de magia hermético-cabalística desarrollada durante el Renacimiento: «L'uomo al quale pensa More è -com'è scritto nell' *Antidote against Atheism*- «un prete in questo magnifico tempio dell'universo», el il suo Dio, similmente a quello di Newton e diversamente da quello di Cartesio, è tutt'altro che un re in esilio» (Bondi, R., *L'omnipresenza di Dio, Saggio su Henry More*, Catanzaro: Rubbetino, 2001). Nótese en la cita de More introducida por R. Bondi la evidente familiaridad de la noción del hombre como sacerdote en el templo del universo con el *Discurso sobre la Dignidad del Hombre* de Pico Della Mirandola.

⁶ Cfr. Copenhaver, B. P., «Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Rawson, Isaac Newton and their Predecessors», *Annals of Science*, 37, 1980, pp. 490-494.

⁷ A este respecto resulta paradigmática la obra *Alphabetum Naturae*, redactada por Francis Mercury van Helmont durante la segunda mitad del siglo XVII. Existe una edición moderna bilingüe del texto latín-inglés preparada por Allison P. Coudert y Taylor Corse: van Helmont, F. M., *The Alphabet of Nature*, Leiden-Boston: Brill, 2007.

El hebreo fue por tanto entendido como el verdadero lenguaje natural, el lenguaje de la creación; sus letras fueron soñadas como la estructura atómica y esencial del mundo, como las grafías con las que Dios había escrito el Libro de la Naturaleza, como el vehículo de una sabiduría primigenia corrompida para siempre por causa del Pecado Original y cuya recuperación prometía el retorno a la plenitud edénica, con sus inherentes consecuencias ontológicas y gnoseológicas. Había por tanto que asomarse al intrincado mundo conceptual que las obras de los judíos cobijaban: allí se encontraba la clave de bóveda. Con actitudes que rozaron peligrosamente la heterodoxia o bien con las ya mencionadas pretensiones evangelizadoras, la intelectualidad de Europa se acercó a la sabiduría esotérica judía, que para entonces ya no era tan esotérica ni mucho menos tan antigua como a sus lectores cristianos les gustaba creer, sino que, como hemos esbozado, había sufrido asimismo su propia transformación a partir de las peripecias vitales de sus autores. De Sebastian Münster a los platónicos de Cambridge, de los paracelsianos a Johan Stephan Rittangel, de Francesco Giorgio a Isaac Casaubon: prácticamente todas las figuras destacadas de los siglos XVI y XVII tomaron parte en mayor o menor medida en este descubrimiento de la lengua hebrea y de las producciones intelectuales asociadas a ella. Cuando estas obras llegaron a sus manos las tradujeron, editaron, leyeron, discutieron, comentaron, citaron e intentaron comprender con diferentes grados de acierto.

Mucho de lo que llegó a manos de los humanistas, magos y filósofos naturales de los siglos XVI y XVII había sido producido por esas sensibilidades sincréticas que la diáspora y el disimulo converso habían engendrado. Un importante número de las obras que fascinaron a los intelectuales cristianos filojudaicos de los siglos XVI y XVII no había sido compuesto en los más recónditos y esotéricos rincones de las juderías medievales, sino en los vibrantes núcleos urbanos burgueses surgidos en el Renacimiento. Eran obras escritas por autores no sólo versados en el *Talmud* y el *Zohar*, sino también en Platón y Aristóteles, Ficino y Pico della Mirandola, Quevedo y Góngora. Autores a quienes el exilio o la impostura habían puesto en contacto con universidades, imprentas y un comercio de libros que trascendía las obras piadosas de rabinos y místicos iluminados. Pensadores cristianos del siglo XVII como Christian Knorr von Rosenroth, Francis Mercury van Helmont, Ralph Cudworth, Henry More, Anne Conway, Gottfried Wilhelm Leibniz, Isaac Newton y muchos otros, leyeron muchas de aquéllas obras judías. Todos estaban erróneamente persuadidos de estar

leyendo las fuentes más antiguas y arcanas de la sabiduría judía, pero en la mayoría de los casos se trataba de trabajos casi contemporáneos a ellos mismos, que ya habían pasado por los filtros de la hibridación cultural. Digámoslo una vez más: ya no eran obras escritas en los rincones más recónditos de las juderías medievales por místicos inspirados, sino tratados redactados por intelectuales con una formación sincrética que era reflejada en las páginas de sus obras.

En lo que hace al género cabalístico —el que más sedujo a los lectores de los siglos XVI y XVII, este había cobrado una especial relevancia entre los pensadores judíos castellanos y aragoneses, especialmente desde el período que se enmarca entre los disturbios antijudíos de 1391 y la expulsión de 1492. La cábala pasó a ser durante aquellos tumultuosos años una suerte de género de resistencia ante las inclemencias políticas de la época y a su vez una manifestación esencialmente judía contra los movimientos de asimilación que se estaban produciendo en el seno de las aljamas medievales. La cábala pretendía beber de la fuente más pura de la tradición judía en militante oposición a esas clases ilustradas dentro del propio judaísmo cuyo racionalismo de corte maimonideano les hacía escorarse progresivamente hacia posturas diletantes respecto a la religión. Precisamente aquéllos judíos cortesanos, ilustrados y pertenecientes a los estratos más altos de la sociedad fueron los primeros en convertirse al cristianismo. Su condición de líderes comunitarios produjo que muchos los imitaran, contribuyendo al debilitamiento demográfico de las juderías españolas medievales aún antes de la expulsión.

Las conversiones de estos notables estaban fundamentalmente basadas en el oportunismo político y económico; pero en cualquier caso, su propia formación les hacía distanciarse de las formas rituales de la religión judía. Por este motivo, la conversión al cristianismo no supuso para ellos una modificación radical de sus condiciones de vida. Los cabalistas culparon a la filosofía pagana, al racionalismo maimonideano y al aristotelismo de haber sembrado el relativismo espiritual entre las capas más altas del judaísmo, socavando los cimientos de la fe y de la identidad judía. La cábala —sistema fundamentalmente neoplatónico en lo que a cuestiones cosmogónicas refiere— se presentó como la alternativa y la respuesta, como un género específicamente judío capaz de reconectar con la esencia más pura de la tradición frente a ese aristotelismo que, a criterio de estos pietistas, enfriaba el corazón de la judería.

La cábala prosperó en esos momentos de crisis, persecuciones y destierro y acompañó a los exiliados a sus nuevos destinos, destacando sobre todos ellos la ciudad palestina de Safed. Allí el movimiento cabalista cobró nuevos bríos continuando la tradición gerundense y castellana e incorporando nuevos elementos. Fue esta corriente la que volvió a Europa, concretamente a las ciudades italianas. Allí, la cábala era descubierta por los intelectuales cristianos del Renacimiento y redescubierta por los judíos: por aquéllos que se habían mantenido fieles y por los hijos y nietos de los conversos al cristianismo que en Ferrara o Venecia vivían un rencuentro con sus comunidades y tradiciones, tras despojarse de sus nombres cristianos y tocar su cabeza con el gorro distintivo de los judíos.

Los judíos que vivieron en la Italia del Renacimiento ya eran distintos de aquéllos que habían salido de las juderías medievales. El proceso de intercambio con estas nuevas realidades estaba teniendo su realización. Es en este contexto en el que es posible observar una paradigmática representación de sincretismo renacentista, ejemplificada en la figura de Judá ben Isaac Abravanel, más conocido como León Hebreo. Sólo una obra de León Hebreo ha llegado a nuestros días, sus *Dialoghi d'Amore*. En la misma el autor declara su judeidad de forma expresa, así como su deuda con los antiguos sabios de Israel, los filósofos judíos medievales y la sabiduría esotérica de la cábala. Allende estos rasgos de filiación con el linaje intelectual del judaísmo, León Hebreo escribió un tratado de filosofía neoplatónica que no gozó de gran popularidad entre los círculos judíos. Antes bien, fue profusamente leído en los círculos platónicos renacentistas y gozó de amplia popularidad entre los escritores del Siglo de Oro español. No resulta superfluo mencionar que León Hebreo ya no escribió en hebreo, sino en toscano.

En el siglo XVII todavía fueron escritos nuevos tratados cabalísticos, entre los que destaca *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera. Este tratado resulta otro ejemplo paradigmático del proceso de hibridación que vivieron los textos judíos como fruto del derrotero biográfico de sus autores. El tratado *Puerta del Cielo* hace una pormenorizada exposición de las tradiciones cabalísticas: tanto de las medievales surgidas en Aragón y Castilla, como de las posteriores a la expulsión que se desarrollaron en Palestina y posteriormente en Italia. Pero sin embargo, la herencia intelectual del autor se cuele aquí y allá por las páginas del tratado, fácilmente observable a partir de las citas a las que recurre. La formación de Abraham Cohen de

Herrera había estado marcada por el contacto con las tradiciones neoplatónicas del Renacimiento italiano con las que entró en contacto en su estancia en Venecia. Asimismo, se percibe la influencia de buena parte de la formación escolástica española, bagaje intelectual que, con marcado orgullo, compartían muchos de los judíos de Ámsterdam. Resulta importante destacar, el hecho de que una figura como Abraham Cohen de Herrera, cuyos parciales datos biográficos indican que había sido converso al cristianismo, elije para expresar sus inquietudes el género cabalístico. Abraham Cohen de Herrera, radicado en Ámsterdam, escribe un tratado de cábala influenciado por el eclecticismo de su bagaje intelectual, pero utilizando el género que ya otros habían utilizado en el pasado para afianzar la identidad judía en tiempos de inestabilidad política.

Su caso no fue un ejemplo aislado. Por el contrario, la totalidad de la comunidad judía de Ámsterdam se enfrentó durante el siglo XVII al desafío de definir su identidad judía. Esto se debía a que casi la totalidad de la comunidad estaba compuesta por descendientes de los judíos que se habían convertido al cristianismo en España y Portugal durante todo el siglo XV. Los judíos que fundaron la comunidad de Ámsterdam en el siglo XVII habían nacido como cristianos y en los Países Bajos, a salvo del acecho inquisitorial, retornaron a la fe de sus padres y abuelos. Retornaron al judaísmo, pero preservaron con orgullo su vínculo intelectual con España, manteniendo el castellano como vehículo de cultura. Si León Hebreo había escrito en toscano, Abraham Cohen de Herrera y junto con él muchos otros miembros de su comunidad, como Daniel Levi de Barrios, Menasseh ben Israel, Uriel da Costa, Isaac Cardoso o Isaac Orobio de Castro, lo habían hecho en castellano. Los judíos dejaban el uso de la hermética lengua hebrea para empezar a producir conocimiento en lenguas vernáculas. Este hecho también resultó determinante en la recepción y distribución de estos textos.

El presente trabajo se presenta por tanto como un ejercicio histórico que pretende demostrar las hipótesis detalladas a continuación. En primer lugar la idea de la cábala como un género de resistencia judía que se desarrolló antes de la expulsión de 1492 con el fin de oponerse a la asimilación racionalista. La cábala aparece así revestida de unas connotaciones identitarias de las que hasta entonces había carecido completamente. En segundo lugar aquí se insistirá sobre el fenómeno de expulsión como uno de los condicionantes que favoreció el intercambio intelectual entre la tradición estrictamente judía y la tradición filosófica europea pagana y cristiana, generando obras sincréticas

que testimoniaban la trashumancia de sus autores. Como resultado de las dos primeras, en tercer lugar se defenderá que la cábala fue un género de éxito aún después de la expulsión y que fue escogido precisamente por aquéllos que intentaban reafianzar una identidad judía que las conversiones forzadas y las persecuciones inquisitoriales habían contribuido a desdibujar. Por último, precisamente dado el eclecticismo de estas obras con resonancias cabalísticas producidos por exiliados e hijos de exiliados españoles, las mismas poseían un lenguaje que permitió su asimilación posterior en ámbitos de erudición no judíos. Obras como los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo o el tratado *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera, habían surgido al calor de las doctrinas neoplatónicas renacentistas. Resultó por lo tanto una consecuencia necesaria que estas obras a su vez influenciaran obras posteriores y contemporáneas que también se alinearon en corrientes neoplatónicas.

Por lo tanto, el recorrido histórico que este trabajo propone empieza a finales del siglo XV y termina en el XVII, itinerario que será trazado por estas obras de cuño judío que gozaron de amplia recepción en ámbitos eruditos cristianos. De la mano de esta historia, se pretende mostrar la relevancia determinante de la tradición judía y particularmente de la cábala como parte de las corrientes de pensamiento que florecieron durante los siglos de la temprana modernidad y que colaboraron directamente en la construcción de sus universos filosóficos y científicos. Pero a fin de evitar simplificaciones tendentes a la tergiversación, resulta fundamental exponer las características específicas de esta tradición y cuál fue su proceso de configuración durante este período concreto. Como casi todos los rótulos, el de «tradición judía» resulta una etiqueta vacía de contenido que se ha de completar atendiendo con la mayor fidelidad posible al contexto específico de sus protagonistas, ya que las formas y configuraciones de esa tradición irán mutando en función del tiempo y la geografía.

El análisis se restringirá a dos ámbitos geográficos concretos y dentro de los mismos a las dos figuras representativas ya mencionados. El rastro de una primera generación de judíos exiliados nos conducirá a la Península Itálica, de Ferrara a Venecia, de la mano de León Hebreo y sus *Dialoghi d'Amore*, los cuales, como ha sido mencionado, constituyen un magnífico ejemplo del sincretismo que algunas obras judías supieron cobijar. Con elementos neoplatónicos, nociones de medicina astrológica y con un conocimiento excelso de las fuentes clásicas, los *Dialoghi*, encarnan la especificidad cultural de su autor, un judío miembro de las elites ilustradas que prefirió el destierro a

la apostasía y que aún así escribió un texto que trascendió con mucho los límites del gueto veneciano. León Hebreo fue el autor de una obra que fue profusamente leída por muchos de los más célebres autores del Renacimiento y que trascendió las fronteras de su lengua, siendo vertido en diversas traducciones a lenguas como el castellano, el francés, el latín e incluso el hebreo, lo cual a su vez favoreció su recepción en más contextos intelectuales, detentando un especial protagonismo en la literatura española del Siglo de Oro.

El segundo ámbito de análisis será, evidentemente, la comunidad judía de Ámsterdam. Allí, ya en el siglo XVII, Abraham Cohen de Herrera, un judío con ascendencia cordobesa y descendiente de conversos retornados, componía en Ámsterdam un tratado cabalístico que no puede ser entendido sin las fuentes puramente judías de las que bebe, pero tampoco sin la herencia cultural múltiple de su autor. En las páginas del *Puerta del Cielo* de Cohen de Herrera convive la cábala de cuño castellano con la filosofía tomista, la herencia de Isaac Luria con citas de los diálogos platónicos, las enseñanzas de Israel Sarug con las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez. El tratado de Cohen de Herrera, originalmente redactado en castellano, será traducido primero al hebreo, lo cual es signo del interés que existía hacia el mismo entre los correligionarios del autor que no procedían de la Península Ibérica. Una segunda traducción realizada desde el hebreo volcó la obra en latín, siendo en este caso los destinatarios lectores cristianos. Esta traducción formó parte de esa fiebre por el hebraísmo en general y por la cábala en particular que conocieron las clases cultas europeas durante los tiempos inmediatamente anteriores al advenimiento de la Revolución Científica.

Precisamente para ejemplificar esta inclusión de Abraham Cohen de Herrera en los debates filosóficos y científicos del siglo XVII, la última parte de este trabajo estará dedicada a mostrar su influencia sobre los *Principia Philosophiae* de Anne Conway. Esta autora formaba parte del círculo de los platónicos de Cambridge, firmes detractores de la filosofía mecanicista de Spinoza, Descartes y Hobbes. Consideraban que la concepción de la materia defendida por los tres filósofos mencionados atentaba contra los principios de la religión cristiana. Por este motivo, escribieron obras que afirmaban la existencia del vacío y la infinitud del espacio como prueba de la omnipotencia divina. Estos autores estaban vinculados con las tendencias hebraizantes del siglo XVII y uno de ellos en especial: Henry More. Efectivamente, Henry More, quien además fue el

tutor intelectual de Anne Conway, había estado involucrado con el proyecto de edición de *Kabbala Denudata*, un compendio de obras cabalísticas traducidas desde el hebreo al latín. Uno de los textos recopilados en el volumen fue el *Porta Coelorum*, según el título de la traducción al latín de la versión hebrea del *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera. El tratado de Cohen de Herrera captó la atención de Anne Conway tal y como lo testimonia el único tratado que compuso la autora y que ha llegado a nuestras manos. En los *Principia Philosophiae* la obra de Abraham Cohen de Herrera detenta un papel fundamental, siendo citada reiteradas veces y proporcionando buena parte de los argumentos desde los cuáles la autora arremete contra el mecanicismo. Los *Principia Philosophiae* de Anne Conway nos ofrecen un ejemplo fascinante de la incorporación de las tradiciones cabalísticas judías en la argumentación filosófica y científica del siglo XVII. La filósofa, como tantos de su generación, invocaba con veneración las palabras de Abraham Cohen Herrera como la más antigua y esotérica sabiduría de los hebreos. Como tantos de su generación, ignoraba que estaba leyendo una obra compuesta apenas unas décadas atrás y que si podía entender algo del tratado escrito por Cohen de Herrera era precisamente porque no era una obra ni antigua ni mucho menos esotérica. Era una obra «cristianizada» y adaptada a la sensibilidad intelectual europea gracias al contacto de su autor con las tendencias filosóficas del Renacimiento.

Esta fascinación por la cábala judía será uno de los rasgos intelectuales característicos de la temprana modernidad que desaparecerán en los siglos siguientes. Con posterioridad al siglo XVII el hebraísmo y los estudios judíos serán paulatinamente relegados al campo de la erudición filológica, perdiendo el estatus epistemológico que habían detentado. La sensibilidad ilustrada y positivista querrá desmarcarse de la riqueza sincrética que había caracterizado a las producciones de los siglos precedentes en pos de la claridad y distinción que el nuevo método reclamaba. El modelo de conocimiento humanista asociado a la reivindicación gnoseológica de los textos de la Antigüedad será desplazado. Los farragosos y abstrusos textos cabalísticos ya no serán objeto de estudio por parte de teólogos, filósofos y científicos, los cuales comenzarán gradualmente a distinguirse los unos de los otros y por tanto a delimitar sus respectivos campos, métodos y objetivos, antes superpuestos los unos sobre los otros. Sin embargo el camino para la constitución de mucho de lo que la historiografía contemporánea reúne bajo el rótulo de «Modernidad» había sido allanado por esas sensibilidades

renacentistas y barrocas, ansiosas por desentrañar los misterios divinos, desvelar los secretos del mundo natural y propiciar la mejora ética y política del género humano, todo en un mismo movimiento. Sensibilidades que habían entendido la cábala judía como una forma de desentrañar los misterios del universo. Pensadores judíos y cristianos que en sus obras testificaron el ecumenismo filosófico de la época.

Estas tendencias poco favorables al eclecticismo renacentista y barroco desarrolladas con posterioridad al siglo XVII harían que textos como los de León Hebreo y Abraham Cohen de Herrera cayeran prácticamente en el olvido. Este trabajo aspira a resaltar no ya su relevancia como objeto de estudio, cosa que otros estudios ya han hecho, sino intentar comprender a estas obras como las partes de una trayectoria intelectual marcada por la historia material de sus protagonistas. Ni los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo ni el tratado *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera resultan un mero pasatiempo erudito. Entre sus páginas se atisba la historia del pueblo que las creó. Su historia es la historia de las líneas que fueron compuestas ante la incertidumbre y la catástrofe. Sus páginas guardan la memoria de una voluntad de resistir, la necesidad de adaptarse a nuevos contextos y del deseo de trazar los contornos de una identidad amenazada por los poderes que intentaron hacer desaparecer a sus autores. En lugar de ello y de forma completamente involuntaria, los perseguidores enseñaron a sus perseguidos el lenguaje que configuró sus obras y que les permitió fundirse para siempre en el magma intelectual de Occidente y confeccionar uno de sus legados más ricos.

Cronología

1391- Disturbios antijudíos (saqueos y matanzas) en Sevilla, Córdoba, Toledo, Madrid, Cuenca, Segovia, Burgos, Valencia, Zaragoza, Mallorca, Gerona y Barcelona. Inicio de las conversiones masivas al cristianismo.

1410- Hasday Crescas publica *Or-Adonay*.

1412- A petición de Vicente Ferrer, el gobierno de Castilla promulga en Valladolid leyes restrictivas para la población judía (obligación de residir en barrios separados de la población cristiana, prohibición de todo contacto social con cristianos, llevar signos distintivos de su condición judía como el pelo largo y la barba, prohibición de usar nombres cristianos, prohibición de arrendar impuestos y de ejercer cualquier cargo administrativo, prohibición a los médicos judíos de tratar a enfermos cristianos así como a los boticarios judíos de vender medicamentos a cristianos, etc.).

1413- Inicio de la Disputa de Tortosa.

1449- Disturbios antijudíos en Toledo y Ciudad Real. Promulgación de un estatuto que incapacita a los judíos para desempeñar cargos públicos (origen de los estatutos de limpieza de sangre).

1460- Alonso de Espina finaliza su *Fortalitium Fidei*.

1474- Inicio del reinado en Castilla de Fernando e Isabel.

1478- Una bula papal otorga a Fernando e Isabel la autorización extraordinaria para nombrar inquisidores en Castilla.

1479- El rey Fernando hereda la corona de Aragón. Unificación de los reinos de Castilla y Aragón.

1480- Fernando e Isabel nombran a dos frailes dominicos inquisidores de todos sus reinos.

1481- Inicio de actuación de los inquisidores dominicos en Sevilla.

1483- Judá ben Isaac Abravanel (León Hebreo) se traslada de Lisboa a Sevilla. Ese mismo año son expulsados los judíos del arzobispado de Sevilla y del obispado de Córdoba, verbigracia, de toda la Andalucía cristiana. Tomás de Torquemada es nombrado Inquisidor General con autoridad sobre todos los reinos y territorios de los Reyes Católicos.

1492- Expulsión definitiva de los judíos de los reinos de Castilla y Aragón por decreto de los Reyes Católicos. Expulsión de los judíos de Sicilia.

1496- Expulsión (conversión masiva al cristianismo) de los judíos de Portugal.

1497- Se promulga en Portugal una ley que sustrae la conducta de los cristianos nuevos a las competencias de los magistrados durante un período de veinte años. Se les promete a su vez un tratamiento de igualdad con respecto a los cristianos viejos.

1498- Expulsión de los judíos de Navarra y Provenza.

1499- Primera edición en Burgos de *La Celestina* de Fernando de Rojas.

1503- Isaac y Judá Abravanel (León Hebreo) se dirigen a Venecia.

1510- Expulsión de los judíos de Nápoles.

1521- Muere León Hebreo.

1528- Se publica en Venecia *La lozana andaluza* tradicionalmente atribuida a Francisco Delicado.

1535- Se publica en Venecia la primera edición de los *Diálogos de amor* de León Hebreo.

1541- Segunda edición en Venecia de los *Diálogos de amor*. Expulsión de los judíos del reino de Nápoles.

1545- Tercera edición en Venecia de los *Diálogos de amor*. Inicio de las sesiones del Concilio de Trento.

1552- Cuarta edición en Venecia de los *Diálogos de amor*.

1553- Biblia de Ferrara. El 12 de agosto en Roma, el papa Julio III condena el Talmud a la hoguera. El 21 de octubre se queman ejemplares del Talmud en la Plaza San Marcos de Venecia.

1558- Quinta edición en Venecia de los *Diálogos de amor*.

1563- Finalizan las sesiones del Concilio de Trento.

1565- Se publica en Venecia el *Shuljan-Aruch* de Joseph Caro.

1568- Inicio de la Guerra de los Ochenta Años. Por lo menos 20.000 libros judíos son quemados en Venecia, entre ellos un Antiguo Testamento polígloa, textos litúrgicos, *midrashim* y obras cabalísticas.

1570- Posible nacimiento de Alonso Núñez de Herrera, más tarde conocido como Abraham Cohen de Herrera.

1572- Sexta edición en Venecia de los *Diálogos de amor*.

1575- Juan Huarte de San Juan publica en Baeza *Examen de ingenios para la ciencia*.

1579- Las provincias calvinistas en rebelión contra la corona española firman la Unión de Utrecht. La declaración estipula que nadie puede ser molestado por sus creencias religiosas.

1580- Se erige la «Sinagoga española» en el *ghetto* veneciano.

1583- Posible nacimiento de Gabriel (más tarde Uriel) da Costa en Oporto.

1580- Anexión de Portugal a la corona española.

1584- Finalizan las obras del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial.

- 1585- Caída de Amberes por el asedio de Alejandro Farnesio, nombrado gobernador y general en jefe de los ejércitos de Flandes por Felipe II.
- 1586- Séptima edición en Venecia de los *Diálogos de amor*.
- 1587- Octava edición en Venecia de los *Diálogos de amor*.
- 1593- Origen de la comunidad sefardí de Ámsterdam.
- 1602- Fundación de *Bet-Yaacov*, primera congregación sefardí de Ámsterdam.
- 1604- En Alkmaar, Philippe de Jood (Moisés Ury Halevy) obtiene de las autoridades el derecho de los judíos a vivir según sus creencias, bajo la condición de obedecer en todo a los burgomaestres; no se admite sin embargo el culto público. Nace (¿Madera? ¿La Rochelle?) Manoel Dias Soeiro, posteriormente conocido como Menasseh ben Israel.
- 1605- (o 1606) En Haarlem, los mercaderes Melchior y Francisco Mendes obtienen una carta en la cual se permite a la comunidad judía hispano-lusitana elegir a los dirigentes de su comunidad.
- 1607- Novena edición en Venecia de los *Diálogos de amor*. La comunidad judía de Ámsterdam adquiere en Groote un cementerio.
- 1608- Fundación en Ámsterdam de la sinagoga *Neve-Shalom*.
- 1609- Armisticio entre España y la República de las Provincias Unidas. Fundación del Banco de Ámsterdam.
- 1610- Se autoriza en Rotterdam la práctica abierta del judaísmo.
- 1612- Ishak Franco imprime en Ámsterdam libros de oración en castellano destinados a los judíos. Los burgomaestres prohíben la celebración de oficios religiosos en la recién fundada sinagoga de *Neve-Shalom*.
- 1614- La comunidad sefardí de Ámsterdam establece su cementerio en Ouderkerk. Posible año de nacimiento de Juan de Prado en Lopera (Jaén).
- 1615- Los Estados Generales De las Provincias Unidas autorizan a los judíos a practicar públicamente su culto con la condición de no casarse con cristianos ni llevar a cabo acción alguna en contra del cristianismo.

1618- Primer *hérem* contra Uriel da Costa promulgado por la comunidad de Ámsterdam.

1619- El Consejo de la ciudad de Ámsterdam permite de forma oficial a los judíos vivir conforme a su ley. Se funda la sinagoga *Bet-Israel*. Aparece registrado en los libros de la comunidad judía Abraham Cohen de Herrera.

1623- Segundo *hérem* contra Uriel da Costa promulgado por la comunidad de Ámsterdam.

1627- La imprenta de Menasseh ben Israel publica en Ámsterdam su primer libro en hebreo.

1629- Johannes Buxtorf traduce al latín la *Guía de perplejos* de Maimónides.

1632- Menasseh ben Israel publica la primera parte de su *Conciliador*. Nacimiento de Baruch de Spinoza.

1635- Muere Abraham Cohen de Herrera.

1636- En el contexto del escándalo de Uriel da Costa, Menasseh ben Israel publica *De la resurrección de los muertos*.

1637- Se crea en Ámsterdam la institución de *Hetz-Haim*.

1638- Simone Luzzato publica el *Discorso circa il stato de gli Hebrei et in particular dimoranti nell'inclita citta di Venezia*.

1639- Se crea en Ámsterdam una comunidad judía unificada: *Talmud Torá*.

1640- Posible año del suicidio de Uriel da Costa.

1642- Johan Stephan Rittahngel publica su traducción del *Séfer-Yetzirá*.

1644- Emmanuel Benveniste publica en Ámsterdam su edición del *Talmud*.

1648- Fin de la Guerra de los Ochenta Años. Firma del tratado de Münster. Independencia de los Países Bajos. Edward Nicholas publica *An Apologie for the Honorable Nation of the Jews and all the Sons of Israel*.

1650- Menasseh ben Israel publica en Ámsterdam *Esperanza de Israel*. Rembrandt pinta *La visión de Daniel*. Unas cuatrocientas familias (aproximadamente dos mil personas) constituyen la comunidad judía de Ámsterdam.

1652- (o 1654) Rembrandt pinta *Retrato de un anciano judío*.

1653- Henry Jessey publica *La Gloria de Judá e Israel*. Henry More publica su *Conjectura Cabbalistica* dedicada a Ralph Cudworth.

1654- Baltasar Alvarez Orobio es encarcelado por la inquisición de Sevilla.

1655- Menasseh ben Israel dirige a Oliver Cromwell una petición de retorno de los judíos a Inglaterra (*To His Highnesse the Lord Protector of the Common-Wealth of England, Scotland and Ireland. The Humble Addresses*)

1656- Retracción pública de Juan de Prado. *Hérem* contra Spinoza y expulsión definitiva de la comunidad judía.

1657- Muere Menasseh ben Israel.

1658- Segundo *hérem* contra Juan de Prado.

1659- Rembrandt pinta *Moisés rompiendo las tablas de la Ley*.

1661- Francis Mercury van Helmont es encarcelado en Roma por tendencias judaizantes.

1662- Baltasar Alvarez Orobio se traslada a Ámsterdam donde se hace circuncidar. A partir de este momento es conocido como Isaac Orobio de Castro.

1667- Se publica en Alemania el *Alphabetum Naturae* de Francis Mercury van Helmont.

1675- Inauguración de la Gran Sinagoga de Ámsterdam.

1677- Muere Baruch de Spinoza. Se publica en Sulzbach la *Kabbala Denudata* editada por Christian Knorr von Rosenroth y Francis Mercury van Helmont.

1679- Isaac Cardoso publica *Las excelencias de los hebreos*.

1690- Se publican en Ámsterdam los *Principia Philosophiae* de Anne Conway.

Primera Parte

Los tiempos previos a la expulsión de 1492

I

El antiaristotelismo militante y la cábala como género de resistencia

Los que ahora hacen lo que lo que hacen en secreto acabarán por jactarse de hacerlo abiertamente y en público y alardearán diciendo: «¿quién va a venir a mandar en su propia casa a los discípulos de Aristóteles?» Israel se dividirá en sectas como otrora se dividió el reino de la casa de David.

Ašer Ben Yeḥiel, *Minḥat quenaot*

Resulta preciso trazar unas coordenadas mínimas de la situación social y cultural de los judíos, previa al decreto de expulsión firmado por los Reyes Católicos en 1492. Esto se debe a que los textos que serán redactados en los siglos posteriores resultan en gran medida herederos de los conflictos intelectuales e ideológicos que sacudían a las aljamas medievales. Como resulta natural, la dispersión de los judíos sefardíes acrecentó sus posibilidades de intercambio cultural con tradiciones ajenas a ellos mismos, ya que el exilio supuso para ellos una exposición forzosa a nuevos horizontes filosóficos, literarios, artísticos y científicos. Sin embargo, ya de forma previa a la expulsión era posible identificar en el ámbito de la judería a sectores más permeables al estudio de corrientes de pensamiento clásico, con cierta preferencia por el racionalismo

aristotélico que había sido «judaizado» por Maimónides⁸. A esta apertura al aristotelismo racionalista y naturalizante surgió una reacción ortodoxa y tradicionalista que pretendía extirpar de raíz estas yerbas extranjeras que amenazaban con contaminar el núcleo duro de la tradición judía. Estos enfrentamientos en el campo de batalla del cálam y el papel eran reflejo de aquéllos que se producían entre las diversas clases sociales de las juderías y lo que los diversos grupos participantes en la contienda se disputaban no era ni más ni menos que el liderazgo político y espiritual de la comunidad. Lo que sobrevivirá en el futuro que tendrá lugar tras la expulsión de 1492 será una síntesis de ambas posturas: un movimiento de restauración tradicional, con una fuerte predilección por la cábala como identidad filosófica, fuertemente empapada por el neoplatonismo renacentista y sus fuentes. Estos textos posteriores a la expulsión serán compuestos no por pietistas esotéricos, sino por figuras firmemente asimiladas en los núcleos de poder urbano y saber secular.

Una vez identificados —a efectos de síntesis expositiva— los bandos enfrentados dentro del grupo de las elites cultas judías debemos caracterizarlos brevemente. Por un lado se vislumbraba el perfil del judío cortesano, arabizado, educado en las ideas del aristotelismo maimonideano. Un intelectual persuadido, junto con el autor de la *Guía de perplejos*, que era posible y legítimo realizar una lectura alegórica de los textos sagrados, apartándose así de su literalidad estricta. En oposición a éste se erguía la figura del pietista, celoso de la tradición, observante y estudioso ferviente de la Torah y el Talmud. Este segundo tipo tradicionalista dirigía su interés hacia los arcanos insondables de la Ley y a la exégesis más sofisticada, pero también, mostraba interés por los sencillos gestos de religiosidad del pueblo llano. Muchas veces era conocedor de

⁸ La bibliografía sobre la relación entre la filosofía de Maimónides y el pensamiento aristotélico resulta inabarcable. Por sólo citar algunos títulos de reciente publicación: Kreisel, H., *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and The Human Ideal*, Albany: State University of New York Press, 2012; Kellner, M. M., *Maimonides on Judaism and the Jewish People: Marginalized Peoples and the Problem of Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1991; Weiss, R. L., *Maimonides' Ethics: The Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991; Benor, E., *Worship of the Heart: A Study of Maimonides' Philosophy of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1995; Benor, E., «Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology», *Harvard Theological Review*, 88.3, 1995, pp. 339-360; Seeskin, K., *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York: Cambridge University Press, 2005; Jacobs, J., «Plasticity and perfection: Maimonides and Aristotle on character», *Religious Studies*, 33.4, 1997, pp. 443-454; Tantlevskij, I., «Immortal "Part" of The Soul in Aristotle's Teaching, in Spinoza's Ethics, and in Peripatetic Maimonides' Reception of the Rabbinic Doctrine of Man's "Share in the World-to-Come"», *Scholae, Философское антиковедение и классическая традиция*, 9.1, 2015; Ravitzky, A., «Aristotle's Meteorology and the Maimonidean Modes of Interpreting the Account of Creation», *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 8.1, 2008, pp. 361-400.

la tradición filosófica redactada en griego, latín y árabe, pero desconfiaba de ella, prefiriendo la sabiduría contenida en los relatos edificantes de la Haggadá y en las profundidades metafísicas de la cábala. Este grupo tradicionalista pronto advirtió en los racionalistas una amenaza para la ortodoxia rabínica: en el proceder de los judíos cortesanos había una clara deriva hacia posturas averroístas como la de la doble verdad, además de un alejamiento de las prácticas religiosas tradicionales, aquéllas que otorgaban un sentido de identidad específicamente judía.

Los custodios de la ortodoxia tradicional no erraban su diagnóstico en absoluto. Efectivamente, fueron muchos entre estos cortesanos simpatizantes del racionalismo aristotélico los que asumieron respecto a las tradiciones religiosas cierto relativismo aristocratizante. Consideraban que la masa inculta necesitaba toda aquella ristra de preceptos, muchos de ellos absurdos y obsoletos, mientras que ellos, los ilustrados, estaban un peldaño por encima de prácticas rituales irreflexivas destinadas a los simples. Asimismo, entre las clases de judíos cortesanos ha sido documentada una tibieza religiosa que a veces acabó en escepticismo materialista. En cualquier caso, como se ha dicho, se observaba entre los mismos una relajación en lo que hace a la observancia de los preceptos. Esto no sólo se manifestó en lo que atañe a sus preferencias filosóficas y a su interpretación del dogma, sino en la realización de prácticas expresamente prohibidas, como por ejemplo los juegos de azar y el intercambio sexual con concubinas cristianas. Con el correr del tiempo, de esta casta de judíos cortesanos saldrán los primeros conversos al cristianismo, muchos de los cuales serán a su vez juzgados en los tribunales de la Inquisición a causa de su relativismo religioso, su materialismo filosófico y por afirmar, como un converso aragonés, que no hay más paraíso que la feria de Calatayud⁹. No se equivocaban del todo los inquisidores al sospechar que estos herejes faltaban tanto a los dogmas del cristianismo como a los de su antigua confesión. Los inquisidores les acusaron, con relativo margen de acierto, de no ser buenos cristianos y de no haber sido tampoco buenos judíos.

Las facciones más conservadoras dentro del judaísmo no permanecieron impasibles ante esta creciente secularización de las capas más elevadas su sociedad. Para hacer frente a la religión intelectualizada del racionalismo filosófico surgieron reacciones que pretendían rescatar la esencia tradicional de la fe judía, aquélla que

⁹ Pérez, J., *Los judíos en España*, Madrid: Marcial Pons, 2005, p. 76.

floreecía alejada de las cortes ilustradas y de la refinada labor exegética de la *Guía de Perplejos*. Estas reacciones fueron las que en gran medida impulsaron la originalidad de los textos cabalísticos, cuyo éxito en el marco de la comunidad judía les permitirá sobrevivir a las catástrofes de las conversiones masivas y la expulsión. Si los judíos cortesanos representaban el fin del judaísmo por la asimilación y posteriormente por las conversiones oportunistas, los textos cabalísticos junto con las obras apologéticas representaron, por tratarse de una realización cultural específicamente judía, un gesto de resistencia y una reafirmación identitaria.

Precisamente, la oposición entre estas dos facciones en el seno de las comunidades judío-medievales fue un fenómeno que ha sido documentado por estudiosos de la talla de Yitzhak Baer y Gershom Scholem. Ambos insistieron en la conflictividad social subyacente al nacimiento de los movimientos cabalístico-apologéticos, a los cuáles no era posible comprender en una pura dimensión teórica o como las meras elucubraciones metafísicas de un grupo esotérico. A este respecto nos dice Baer:

Con el trasfondo de las luchas sociales fue creciendo en España durante el siglo XIII el movimiento de la Cábala. Este movimiento tuvo gran importancia para la historia judía y es conveniente, por tanto, detenerse a analizar sus raíces, el momento y el lugar donde germinó. Para el historiador tiene además un interés especial, dado que los cabalistas no fueron únicamente seres sumergidos en sus meditaciones y reflexiones autónomas e inmanentes, sino que desde el comienzo del siglo XIII irrumpieron en la vigorosa lucha contra la clase dominante de los cortesanos y participaron en las tendencias que buscaban reformar los fundamentos de la vida religiosa y social.¹⁰

Por lo tanto, los cabalistas no sólo se oponían al creciente relativismo que germinaba en los círculos cortesanos, sino que también establecían una relación de compromiso fundamental con el núcleo de la tradición judía recogido en la Haggadá y

¹⁰ Baer, Y., *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Zaragoza: Riopiedras, [1945-1959]. p.283.

la Halajá¹¹. Así describe Scholem este vínculo esencial del cabalista con los textos y relatos tradicionales:

Ningún cabalista se avergonzó jamás de ninguna Aggadá antigua, ni se sintió turbado por ellas. Precisamente aquellas aggadot que los judíos “ilustrados” consideraban un anatema fueron aclamadas entusiastamente por los cabalistas como símbolos de su propia interpretación del universo. [...] Los filósofos, que habían pasado por la escuela de Aristóteles, jamás se sintieron a gusto en el mundo del Midrash.¹²

Queda por tanto planteada en el contexto de la judería ibérica medieval una oposición tajante entre ilustrados aristotélicos y místicos cabalistas¹³. Si la gran mayoría de los primeros acabaron convirtiéndose al cristianismo por conveniencia económica y social o incurriendo en actitudes de descreimiento y relativismo religioso, los segundos nunca quisieron perder el vínculo con las vivencias de las clases más humildes. Fueron justamente los miembros de los sectores sociales más bajos los más perjudicados por el Edicto de Expulsión, prefiriendo la incertidumbre del destierro a la apostasía. En un contexto por demás adverso, los textos cabalísticos explicaban el cataclismo histórico a la vez que le conferían sentido cosmogónico en el marco de una teleología esperanzadora. Con romántica sensibilidad resalta Scholem:

Los místicos y los filósofos son, por así decirlo, los aristócratas del pensamiento. Sin embargo, la Cábala logró establecer un vínculo entre su

¹¹ Para una definición pormenorizada de conceptos tan complejos, polisémicos y absolutamente fundamentales en el contexto del judaísmo normativo como *Aggadá* y *Halajá* es posible consultar *Encyclopedia Judaica Second Edition*, Berenbaum, M. y Skolnik, F. (eds.), Detroit-New York-San Francisco-New Haven, Conn.- Waterville, Maine-London: Macmillan Reference Usa in Association with Keter Publishing House LTD., Jerusalem, 2007, Vol. 1 pp. 454-464 y Vol. 8, pp. 251-258.

¹² Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 39.

¹³ Esta oposición que en su día plantearon Scholem y Baer ha sido mantenida en trabajos más recientes. A este respecto véase por ejemplo Tirosh-Rothschild, H., «Jewish Philosophy on the eve of Modernity», en Daniel H. Frank y Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Londres y Nueva York: Routledge, 1997.

propio mundo y ciertos impulsos elementales que operan en el espíritu de todos los hombres. La Cábala no le volvió la espalda al lado primitivo de la vida, a esa importante región en donde los mortales temen a la vida y recelan de la muerte, y obtienen de la filosofía racional una sabiduría limitada. La filosofía ha ignorado estos temores, a partir de los cuales el hombre ha creado el tejido de sus mitos y, al darle la espalda al lado primitivo de la existencia humana, tuvo que pagar un elevado precio y hubo de perder todo contacto con el hombre. Pues es un pobre consuelo para aquellos seres atormentados por auténticos miedos y pesares oír que sus problemas sólo son producto de su propia imaginación.¹⁴

De esta forma, los cabalistas que desarrollaron su actividad teórica con especial fuerza a partir del siglo XIII pueden ser equiparados con los sabios de la Mishná que salieron al encuentro del creciente proceso de helenización cultural que estaba teniendo lugar entre los judíos¹⁵. La cábala por tanto deja de ser un género esotérico reservado a iniciados y pasa a adquirir —aún sin perder su lenguaje místico y su profundidad metafísica— connotaciones políticas vinculadas con la afirmación de una identidad que la realidad histórica amenazaba con hacer zozobrar. Estas reacciones anti-asimilacionistas serán constantes en el devenir de la historia judía y los siglos posteriores a la expulsión no serán ni mucho menos la excepción.

Ya en su día Yehudá Halevi (1075-1141) había advertido contra el peligro del racionalismo filosófico, actitud que retoma con bríos renovados Moisés ben-Nahmán, más conocido como Nahmánides (1195-1270)¹⁶. En su *Comentario al Pentateuco*,

¹⁴ Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 41.

¹⁵ Véase *Encyclopedia Judaica*, Vol. 14, op. cit., pp. 319-331.

¹⁶ Entre las ediciones de obras de Nahmánides (Moshé ben Nahmán) con las que contamos es posible citar: *Comentary on the Torah* (trad. Ch. B. Chavel), 5 vols., New York, 1971-1974; *Kitvei Ramban* (ed. H. D. Chavel), 2 vols., Jerusalem, 1967; *Perushei ha-Torah* (ed. H. D. Chavel), 2 vols., Jerusalem, 1959-1960; Newman, J. (ed. y trad.), *The Commentary of Nahmanides on Genesis, chapters 1-6*, Leiden, 1960. En lo que hace a estudios en torno a la figura de Nahmánides es posible mencionar, entre otros: Twersky, I. (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge: Harvard University Press, 1983; Wolfson, E., «By Way of Truth: Aspects of Nahmanides Kabbalistic Hermeneutic», *Association for Jewish Studies Review* 14, 1989, pp. 103-178; Wolfson, E., «The secret of the Garment in Nahmanides», *Daat*, 24, 1990, pp. 25-49; Shulman, Y. D., *The Ramban: The Story of Rabbi Moshe ben Nachman*, New York-London-Jerusalem: CIS, 1993; *Mossé ben Nahman y el seu temps. Simposi commemoratiu del vuitè centenari del seu naixement 1194-1994* (AA. VV.),

Nahmánides arremete contra la tradición de Abraham Ibn Ezra y Maimónides, y concretamente contra la lectura alegórica de las Escrituras que este último propone en su *Guía de Perplejos*. Asimismo, las explicaciones de cuño aristotélico acerca del mundo físico también son objeto de su ataque. La idea de que el universo sea entendido como un mecanismo regido por leyes fijas que pueden además ser una guía moral para el hombre sabio repugna a ben-Nahmán. A su juicio, todo el universo y los fenómenos que en él acontecen, desde los más evidentes hasta los más sutiles, de ninguna manera deben ser entendidos como reductibles a la manifestación de leyes naturales y constantes susceptibles de ser abstraídas por el intelecto humano. Por el contrario, han de ser considerados como milagros producidos por la voluntad divina, manifestaciones de la constante y amorosa intercesión de Dios en su creación. La divinidad, por tanto, no resulta una entidad separada y desentendida del mundo una vez que en su condición de creadora lo ha puesto en marcha. Esta estrecha relación del creador con su criatura es la que a su vez permite pensar en la injerencia del hombre en el cosmos, allí donde puede apelar a la voluntad del creador a través de los rituales, preceptos y oraciones que su fe le proporciona.

Tal estructura cosmológica emanantista otorga un papel de relevancia casi protagonista al ser humano y sus acciones, papel del cual le privaba por completo el sistema de leyes naturales fijas conforme al cual el mundo seguiría funcionando de la misma forma más allá de cualquier conducta humana. Todos estos puntos que incluyen la no separación ontológica entre el creador y su creación, la inmanencia de la divinidad en el mundo y la posible injerencia del hombre por medio de la observancia de los preceptos, serán tópicos fundamentales en la recuperación que hará de esta tradición la intelectualidad europea en los siglos posteriores. En estos tiempos posteriores la cábala será entendida como una forma de intervención mágica en el mundo natural ejercida desde la garantía de un saber refrendado por Dios, es decir, un conocimiento práctico alejado de los dudosos procederes de la hechicería. La cábala será, por tanto, una aliada contante de los saberes que acompañaron al surgimiento de la filosofía natural en el modo que sería entendida por la revolución científica del siglo XVII¹⁷.

Girona, 1994; Stern, J., *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons of the Commandments*, Albany: State University of New York Press, 1998.

¹⁷ Especialmente este último punto nos remite a un texto fundacional en el que encuentran resonancia las implicancias operativas del conocimiento propias de la cábala y cuyo eco permanecerá en las

Esta actitud vigilante respecto del racionalismo maimonideano dentro de los sectores más tradicionales del judaísmo se escoró muchas veces hacia una intransigencia más o menos violenta para con los productos culturales extranjeros, entendiendo por «extranjeras» las obras no judías. Más o menos por la misma época en la que Nahmánides escribía su alegato antiaristotélico, Salomón ben-Adret (*circa* 1233-1310) confeccionaba su propio programa normativo¹⁸. Salomón ben-Adret pertenecía a una poderosa familia de Barcelona, ciudad donde ejercía como rabino a la vez que se dedicaba a asuntos financieros como el préstamo a interés. Eran años de intenso fervor misionero por parte de las órdenes mendicantes, principalmente dominicos pero también franciscanos. Ya había tenido lugar en la ciudad aragonesa la disputa que enfrentó al converso Pablo Cristiano y a Raimundo de Peñafort con Moisés ben-Nahmán, un ejercicio de apologética cristiana cuyo único saldo fue que los dominicos acusaran de blasfemia a ben-Nahmán, quien más tarde, consciente del serio peligro para su vida que tal acusación entrañaba, partiría raudo rumbo a Palestina¹⁹. Por la misma época, ben-Adret defendió los intereses legales de un muchacho huérfano en un pleito con judíos acaudalados, quienes además contaban con el favor de cristianos notables del reino.

producciones intelectuales posteriores, tanto dentro de ámbitos judíos como cristianos. Nos referimos evidentemente al *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola, redactado a finales del siglo XV y del cual es pertinente –pese a su popularidad– introducir dos citas por demás ilustrativas para el contexto que estamos trabajando. La primera de ellas reza: «El mejor Artesano decretó por fin que fuera común todo lo que se había dado a cada cual en propiedad, pues no podía dársele nada propio. En consecuencia dio al hombre una forma indeterminada, lo situó en el centro del mundo y le habló así: «Oh Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás les he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Tú marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que miraras plazeramente a tu alrededor, contemplando lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas».». «Discurso sobre la dignidad del hombre», en *Humanismo y Renacimiento*, Selección y traducción de Pedro R. Santidrián, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 133. Más adelante puntualiza Pico: «Como el labrador junta los olmos con las vides, de la misma manera el mago casa el cielo con la tierra, es decir, lo inferior con las cualidades y virtudes de lo superior», op. cit., p. 161.

¹⁸ Encontramos una colección y comentario crítico de los sermones de Ben Adret en Epstein, I., y Bennett Freehof, S., *The "Responsa" of Rabbi Solomon Ben Adret of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain: Studies in the Communal Life of the Jews in Spain as Reflected in the "Responsa"*, K. Paul, Trench, Trubner, 1925. En lo que hace a bibliografía más actualizado sobre el autor cabe mencionar: Ben-Shalom, R., «The Ban Placed by the Community of Barcelona on the Study of Philosophy and Allegorical Preaching: A new study», *Revue des études juives* 159, 3.4, 2000, pp. 387-404; Touati, C., «Rabbi Salomon ben Adret et le philosophe-missionnaire catalan Raymond Lulle», *Revue des études juives* 155, 1.2, 1996, pp. 185-189.

¹⁹ Para la perspectiva de Moisés ben-Nahmán sobre estos sucesos véase: Nahmanides, *Disputa de Barcelona de 1263 entre mestre Mossé de Girona i fra Pau Cristià*, estudi introductori per Jaume Riera i Sans ; traducció dels textos hebreus i llatins, i notes, per Eduard Feliu, Barcelona: Columna, 1985.

Contemporáneo en tiempo y espacio de la disputa de Barcelona, también ben-Adret polemizó de forma oral y escrita con Raimundo Martí, autor del *Pugio Fidei*, uno de los clásicos por antonomasia de la literatura anti-judía de la época²⁰. Ben-Adret redactó a su vez un trabajo que respondía a las acusaciones antijudías de Ibn-Hazm de Córdoba, autor en el que muchos de los polemistas cristianos encontraban inspiración. Notable de su comunidad, participó en reiteradas ocasiones en el liderazgo político de la aljama. En lo que respecta a sus competencias rabínicas, ya en su tiempo fue considerado una autoridad en la materia. Sobresalía tanto en derecho rabínico como en asuntos de administración pública. Su erudición incluía el conocimiento del latín, a través del cual llegó a familiarizarse con el derecho romano. Miembro como era de la elite culta defendía que el gobierno de la aljama recayera en manos de eruditos rabínicos, los cuáles como es lógico se contaban entre familias encumbradas de Barcelona, familias como la suya propia.

Salomón ben-Adret no era un pietista ni un místico cabalista; sin embargo se adhirió a las posiciones antifilosóficas de aquéllos, gesto que traería aparejado la consabida crítica a los racionalistas miembros de las clases altas. Seguidor de Moisés ben-Nahmán, se negaba a desacreditar las enseñanzas de los sabios de Israel a favor de ideas extranjeras, de lo cual guarda testimonio su epistolario con Rabí Abba Mari. Rabí Abba Mari bar Mošé bar Yosef, también conocido como Astruc de Lunel, residía en Montpellier, lugar desde donde dirigía sus ataques contra el método de interpretación alegórico de las Sagradas Escrituras y contra el racionalismo en general, así como contra la medicina astrológica²¹. Una carta del rabino de Montpellier dirigida a su colega en Barcelona recoge el testimonio de su rechazo hacia los saberes que él mismo describe como «extranjeros»:

Hoy son numerosos los que abren brechas en la empalizada [de la fe], los que desdeñan la instrucción religiosa y rechazan al censor; toman lo

²⁰ Raymundo Martini Ordinis Praedicatorum *Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi qui simul appendius loco Hermanni Judai Opusculum de sua Conversione ex Mscto, Bibliothecae Paulinae Accademiae Lipsiensis recensuit* (ed. facsímil de la de 1687), Farnborough, 1967.

²¹ Cfr. Saperstein, M., «The Conflict over the Rashba's Herem on Philosophical Study: A political perspective», *Hîstôry a yêhûdît (Jewish history)* 1.2, 1986, pp. 27-38. Infeld, H., «La seconde controverse (1300-1306)», *Lectures du judaïsme*, 2011, pp. 53-59.

accesorio y abandonan lo esencial. Individuos que han violado la Alianza y se han fabricado su propia Torá, que se bastan con las enseñanzas extranjeras y disipan la riqueza de la Torá. Hombres que predicán homilías llenas de blasfemias y que incluso han compuesto libros de filosofía y de ciencias naturales.²²

Nótese que el mero hecho de componer libros de filosofía y ciencia natural se le antoja a Abba Mari como una blasfemia transgresora en sí misma, como un ataque en toda regla al núcleo tradicional judío. Como era esperable, el tono severo de Abba Mari resultó afín a la sensibilidad conservadora de Salomón ben-Adret. A juicio de Abba Mari, la ciencia extranjera, la criada, amenazaba con sustituir a su señora, la Torah, con lo cual resultaba urgente tomar cartas en el asunto. Abba Mari insta entonces a ben-Adret a que promulgue un anatema en contra de la filosofía natural aristotélica y de la filosofía griega en general.

El rabino barcelonés respondió a Abba Mari mostrando su solidaridad con las críticas dirigidas en contra de los racionalistas, pero esta adhesión no se tradujo en medidas prácticas concretas. Finalmente, Salomón ben-Adret escribe a Crescas Vidal — judío nacido en Barcelona pero residente en Perpignan— y a Bonafós Vidal, hermano de este último, con la intención de llamarlos a la guerra contra la filosofía extranjera que se propagaba desde el sur de Francia. Crescas Vidal propone un texto para el anatema que habría de promulgar ben-Adret. En el mismo se prohíbe a los jóvenes menores de treinta años el estudio de obras filosóficas y científicas, exceptuando de la prohibición los textos de medicina; se advertía además que cualquiera que enseñe o divulgue estas ideas será penado con la excomunión. Para entonces, Salomón ben-Adret ya no se arredraba a la hora de manifestar su desprecio por aquéllos que se habían dejado seducir por las ideas de los gentiles y declaraba enfervorizado que antes « ¡Caigan ellos y mil como ellos, pero ni una tilde de la Torá!»²³. Tampoco omitía denunciar la procedencia social de aquél germen de corrupción para la ortodoxia rabínica, declarando sin

²² Abba Mari, *Minḥat quenaot* (ed. Pressburg, 1838), carta 1, citada por Baer, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit. Además de la ya citada existe una edición crítica más actual de la obra realizada por Hayyim Zalman Dimitrowsky y publicada en 1990: *Teshuvot ha-Rashba*, vol. 2. En dicho volumen se recogen otros responsa de Abba Mari.

²³ Abba Mari, *Minḥat quenaot* (ed. Pressburg, 1838), carta 14. citada por Baer, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit.

titubeos: «Esa plaga que a punto estuvo de causar la ruina de nuestra heredad, la hemos expulsado de nuestra tierra, vacía, escarnecida y despreciada. *Ha salido de los palacios de Castilla y Aragón*, donde otrora le habían edificado un templo y un palacio en la cima de los montes»²⁴.

Al tiempo llegaba a la aljama de Montpellier una epístola firmada por ben-Adret y otros miembros destacados de la comunidad barcelonesa. En ésta el tono de incitación directa a la violencia era aún más marcado, señalando con ejemplaridad y franca admiración lo que la Inquisición hacía con aquéllos cristianos que osaban declarar alegorías, por ejemplo, que Sara y Abraham representaban la materia y la forma. Preguntaban retóricamente, si los cristianos quemaban en la hoguera a sus herejes ¿por qué los judíos obraban con tanta laxitud con los suyos, que incurrieran en crímenes blasfemos análogos? Se terminaba por proponer la excomunión para cualquiera que estudiara los libros griegos antes de cumplir los treinta años. La propuesta no fue acatada en la comunidad de Montpellier debido en gran medida a la resistencia ofrecida por la notable familia Ibn Tibbón²⁵, que tuvo por portavoz a Yaacob ben Majir. Éste suavizó las posturas de ben-Adret, a quien sugirió que las alegorías de los racionalistas no resultaban un recurso expositivo demasiado distante del simbolismo cabalista. Mostró asimismo una amable predisposición al estudio de las ciencias naturales y filosóficas, estudio que consideraba debía ser permitido ya que no atentaba contra la fortaleza de la fe. Yaacob Ben-Majir rescataba el valor de las obras científicas allende los credos personales de sus autores y propugnaba una actitud aperturista hacia ellas. Así expresaba de su puño y letra la que consideraba debía ser la actitud a tomar respecto a la ciencia extranjera:

²⁴ Abba Mari, *Minḥat quenaot* (ed. Pressburg, 1838), carta 14. citada por Baer, Y., *Historia de los judíos en la España cristiana*, op. cit. [La cursiva es nuestra].

²⁵ Sobre la familia Ibn Tibbon y más concretamente sobre sus célebres e influyentes miembros, Samuel y Judá Ibn Tibbon, es posible consultar Robinson, J. T., *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: The Book of the Soul of Man*. Vol. 20. Mohr Siebeck, 2007; Pearce, S. J. «The Types of Wisdom Are Two in Number: Judah ibn Tibbon's Quotation from the *Iḥyā'ulūm al-Dīn*», *Medieval Encounters* 19, 1.2, 2013, pp. 137-166; Robinson, J. T. «Samuel Ibn Tibbon's "Peruś ha-Millot ha-Zarot" and al-Fārābī's "Eisagoge" and "Categories"», *Aleph*, 2009, pp. 41-76. Robinson, J. T. «The First References in Hebrew to al-Bīṭrūjī's "On the Principles of Astronomy"», *Aleph*, 2003, pp. 145-163, Fraenkel, C., «Maimonides, Averroes, and Samuel Ibn Tibbon on a Skandalon of Medieval Science», *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 8.1, 2008, pp.195-212; Freudenthal, G ., «Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World», *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 8.1, 2008, pp. 41-129.

Haríamos bien en aprender el ejemplo de las naciones más civilizadas que traducen las obras científicas de otros países a su propia lengua y veneran las ciencias y a los científicos sin preguntarse de qué religión son. Y ello aunque se trate de científicos que escriben y argumentan contra su propia religión.²⁶

Esta resistencia ejercida por los Ibn Tibbón y expresada por Yacoob Ben-Majir no sólo detuvo la proclamación del anatema en Montpellier: Salomón be-Adret tampoco consideró necesario por el momento promulgarlo en Barcelona, ya que resolvió que su ciudad estaba a salvo de las herejías filosóficas. Pero finalmente, sin que se conozcan las razones de tal cambio de opinión, el anatema fue pronunciado en Barcelona en el verano de 1305. Una primera versión del mismo prohibía durante cincuenta años a los judíos barceloneses menores de treinta años la lectura de los libros filosóficos griegos. Concretamente, la restricción recaía sobre las obras de física y metafísica, tanto en sus versiones originales árabes como en traducciones al latín. Quedaban exentas de la purga las obras de medicina y astronomía así como el corpus maimonideano. La segunda versión del anatema se dirigía contra los que hacían una lectura alegórica de las Escrituras, haciendo, entre otros ejemplos, de Abraham y Sara una representación de la materia y la forma, o de los Urim y los Tumim una representación del astrolabio. Blanco de ataque eran aquéllos que, en la misma línea, negaban el origen divino de la Torah, asumiéndola como un código civil instituido por Moisés para unas determinadas circunstancias históricas y sociales. Por su parte, el anatema sentenciaba que las obras de los racionalistas debían, sin más, transformarse en pasto de las llamas, siguiendo el ejemplo de la Inquisición cristiana, a la cual el propio Ben-Adret consideraba un ejemplo de virtud digno de ser imitado.

Todo indica que las cosas no salieron a tono con el celo tradicionalista de figuras como Ben-Adret o Abba Mari. El anatema no tuvo ninguna influencia en las comunidades judías del sur de Francia. Por lo que respecta a Castilla y Aragón, sólo en la ciudad de Toledo registró alguna adhesión. En cuanto a Barcelona y al resto de los territorios fue como si nunca se hubiera promulgado. Queda para nosotros el testimonio de esta facción cuyo celo religioso le llevó a anatemizar la filosofía griega. Esta

²⁶ *Minḥat quenaot* (ed. Pressburg, 1838), carta 39, citada por Baer, Y., *Los judíos en la España cristiana*, op. cit.

filosofía griega era la que en ese momento triunfaba en los círculos académicos cristianos y no era otra que el aristotelismo redescubierto por Occidente a partir del legado árabe de Al-Ándalus y volcada en un lenguaje afín a las confesiones monoteístas por autores como Santo Tomás de Aquino o el propio Maimónides.

Ya hacia finales del siglo XIV, esta militancia tradicionalista contraria a la asimilación cultural será ejemplarmente encarnada por la figura de Iṣḥac bar Šešet Perfet. Miembro como ben-Adret de una familia de notables barceloneses y siendo rabino de la misma comunidad se vio forzado a dejar la ciudad, debido entre otras cosas a sus relaciones conflictivas con las oligarquías locales. Se traslada a Zaragoza, donde una vez más entra en conflicto con las familias más poderosas. Su periplo finalizó en Valencia, donde acaba dirigiendo esta aljama, más modesta, así como otras aljamas más pequeñas del reino. Él mismo realizó una recopilación de sus responsa así como de su correspondencia, volumen que constituye una fuente de información privilegiada para entender la situación social que le tocó vivir.

De los testimonios de bar Šešet Perfet se deduce la laxitud general respecto a la observancia religiosa que el rabino observó en las comunidades judías. En este caso la relajación no parece restringirse a las capas altas de la sociedad, ya que conforme a los documentos de Iṣḥac bar Šešet Perfet, tanto ricos como pobres cometían pecados de índole carnal, blasfemias, violencia y calumnias. Comparadas con la tutoría rabínica con la que contaba Barcelona, comunidades como las de Zaragoza o Valencia estaban sumidas en la acefalía religiosa, de lo cual era signo su impregnación de ideas extranjeras. Siguiendo la senda de su ortodoxia, Iṣḥac bar Šešet Perfet no dudaba en escribir textos apoloéticos donde resaltaba la superioridad de las doctrinas talmúdicas respecto de la filosofía de los gentiles. Precisamente por su competencia en materias filosóficas podía juzgarlas con mayor dureza, tal como lo ilustra el siguiente fragmento:

No debemos tratar las leyes y preceptos de nuestra Torá como lo hacen los estudiosos de la medicina y las ciencias naturales. Pues si creyéramos -¡Dios nos libre!- lo que éstos dicen, no habría Torá venida de los cielos, tal como postulan en sus engañosas lecciones. Y si al juzgar interpretas las leyes relativas a los alimentos impuros tal como lo hacen los médicos, recibirás una buena recompensa de los carniceros [...] Nosotros hemos de apoyarnos

en nuestros sabios de bendita memoria, incluso si dijeran que la derecha es la izquierda, pues ellos recibieron la verdad [...] no debemos creer a los sabios griegos e ismaelitas que no hicieron otra cosa que exponer su opinión y basarse en algún experimento.²⁷

Durante el siglo XIV no sólo Iṣḥac bar Šešet Perfet alertó contra los peligros de la filosofía griega y árabe. Sin embargo, en vísperas de la expulsión aparecieron reacciones que utilizaron la especulación filosófica para hacer frente a la tempestad asimilacionista. Así, junto a las críticas de las voces más tradicionalistas se irguieron tratados que polemizaban con el propio sistema físico del aristotelismo. Un ejemplo de esta tendencia fue el neoplatonismo desarrollado por Hasday Crescas, quien fuera precisamente uno de los más célebres discípulos de Iṣḥac bar Šešet Perfet y a quien dedicaremos el siguiente capítulo.

²⁷ *Seelot u-tešubot ha.RIBaS* (Respuesta de R. Iṣḥac bar Šešet Perfet), 447, Citado por Baer Y., *Los judíos en la España cristiana*, op. Cit.

II

Espacio infinito, vacío infinito y el apego a la tradición

II.1. Hasday Crescas y su crítica neoplatónica a la física aristotélica

Por su relevancia e influencia en el contexto de las juderías medievales especial mención merece el más destacado discípulo de Iṣḥac bar Šešet Perfet: Hasday Crescas (*circa* 1340-1411)²⁸. Al igual que su maestro, también procedía de una familia

²⁸ Sobre Hasday Crescas es posible consultar, entre otros trabajos: Wolfson, H. A., «Crescas on the Problem of Divine Attributes», *Jewish Quarterly Review*, 7, 1.44, 1916, pp. 175–121; Wolfson, H. A., *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge: Harvard University Press, 1929; Rabinovitch, N. L., «Rabbi Hasdai Crescas (1340–1410) on Numerical Infinities», *Isis*, 61, 1970, pp. 224-230; Davidson, H. A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987; Ackerman, A., «The Composition of the Section on Divine Providence in Hasdai Crescas' *Or Ha-Shem*», *Daat*, 32.33, 1994, pp. 37-45; Bleich, J. D., «Providence in the Philosophy of Hasdai Crescas and Josef Albo», en Y. Elman y J. S. Gurok (eds.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History. Presented to Dr Norman Lamm on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York: Michael Sharf Publication Trust of the Yeshiva University Press, 1997; Lasker, D. J., «Chasdai Crescas», en Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Londres: Routledge, 1997; Zev Harvey, W., «Hasday Crescas, Joseph Albo and Isaac Abravanel», en Popkin, R. H. (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1999; Zonta, M., «The Influence of Hasdai Crescas's Philosophy on some Aspects of Sixteenth-century Philosophy and Science», en Helm, J. y Winkelmann, A. (eds.), *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*, Leiden: Brill, 2001; Fraenkel, C., «From the Pythagorean Void to

encumbrada de Barcelona, cuyos miembros se dedicaron tanto al comercio como al rabinato. En su juventud realizó estudios talmúdicos y filosóficos junto al ya mencionado Iṣḥac bar Šešet Perfet y también bajo la tutela del eminente rabino Nissim Gerondí. Llegó a ser secretario de la comunidad judía barcelonesa, además de una autoridad en derecho rabínico. En materia religiosa, no despreciaba los rasgos religiosos costumbristas del pueblo llano, que incluían prácticas próximas a la magia. Precisamente Enrique de Villena, de quien es bien conocida su afición a temas mágicos y esotéricos, menciona las curaciones que Crescas practicaba valiéndose de amuletos²⁹. Aunque cercano moral y espiritualmente al sentimiento religioso popular, Hasday Crescas, además de pertenecer a una familia poderosa de su comunidad, también se codeaba con la aristocracia cristiana, siendo amigo de la casa real, especialmente de Juan I y Doña Violante. Por su parte, el testimonio de Enrique de Villena es un claro signo de la interacción que el sabio judío mantenía no sólo con intelectuales correligionarios sino también con cristianos.

Siendo una figura destacada de la poesía hebrea, participó en una competición librada entre los poetas de Barcelona y Gerona. En 1389 se traslada a Zaragoza, sirviendo como rabino y manteniendo estrechas relaciones con la corte real. Entre sus discípulos se contaban muchos de los que posteriormente se enfrentarán con los polemistas cristianos en la disputa de Tortosa, entre quienes destacará Josef Albo. Durante los disturbios antijudíos acontecidos en 1391 trabajó junto a los reyes para asegurar la protección de los judíos del reino con el escaso éxito que los hechos testifican: las comunidades judías nunca se repondrán de tales disturbios, tanto moral como numéricamente hablando. Entre los muchos asesinados durante aquellos días se contaba el propio hijo de Hasday Crescas, caído en la revuelta que tuvo lugar contra la aljama de Barcelona. Crescas, sobreponiéndose a su tragedia personal, colaboró en la posterior reconstrucción de las juderías aragonesas. También propició la partida de

Crescas. God as the Place of the World», *Zutot*, 5, 2008, pp. 87-94; Fraenkel, C., «Hasdai Crescas on God as The Place of The World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa*» *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 9.1, 2009, pp. 77-111.

²⁹ Sobre los intereses mágicos y esotéricos de Enrique de Villena véase: Millás Vallicrosa, J. M., «El libro de astrología de Don Enrique de Villena», *Revista de Filología Española*, 27, 1943, pp 1-29; Torres Alcalá, A., *Enrique de Villena, un mago al dintel del Renacimiento*, Madrid: José Porrúa, 1983; Cátedra, P., *Exégesis-Ciencia-Literatura: la exposición del salmo «Quoniam videbo» de Enrique de Villena*, Madrid: El Crotalón, 1985; «Introducción» de Julio Samsó a *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, Barcelona, 1983. Acerca de la condena y encarcelamiento de Enrique de Villena a instancias de fray Lope de Barrientos véase Martínez Casado, A., *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca: San Esteban, 1994.

muchos conversos forzados fuera de los territorios cristianos, quienes se dirigieron principalmente rumbo al norte de África y Palestina con la intención de retornar legalmente al judaísmo, situación que en gran medida preanunciará los éxodos posteriores —principalmente durante los siglos XVI y XVII— hacia ciudades como Venecia, Constantinopla o Ámsterdam.

En lo que hace a la producción escrita de Hasday Crescas, se cuentan dos tratados de polémica religiosa originalmente redactados en catalán, uno de ellos perdido y otro conservado en una traducción posterior al hebreo realizada en 1451 por Joseph Ibn Shem Tov (*circa* 1400-1460)³⁰. En estos escritos aborda de forma crítica tópicos de la religión cristiana como la virginidad de María, el dogma trinitario, la figura de Jesús de Nazaret como Mesías, la encarnación, la transubstanciación eucarística y el bautismo. Entre todas sus obras una de ellas destaca especialmente a la hora de ilustrar las polémicas intelectuales del momento que en el presente capítulo se discuten. El texto al cual se hace referencia fue elaborado en torno al 1410 y titulado *Or-Adonai* («Luz del Señor»); su publicación será mucho más tardía y tendrá lugar en Ferrara, en 1555. Dicha obra, como reflejo de su creador, comparte muchas de las ideas afines a la tradición en la que se inscribe³¹.

En línea con sus predecesores y con su colega de juventud, Iṣḥac bar Šešet Perfet, Crescas se oponía al racionalismo aristotélico, al cual en gran medida consideraba responsable de la devastación espiritual de su pueblo. Responsabiliza directamente a la filosofía de Maimónides de haber propagado entre las clases instruidas el racionalismo y una admiración desmedida por la filosofía griega. De hecho, *Or-Adonai* constituyó una suerte de propedéutica para un proyecto mucho más ambicioso: la refutación ya no sólo de la filosofía de Maimónides sino también de su interpretación de la ley mosaica, contenida en el célebre y encumbrado *Mishné-Torah*. Sin embargo, el pietismo y celo tradicionalista del barcelonés cristalizaron en una obra que por su sofisticación

³⁰ El título hebreo de la obra será *Bittul Ikkarei ha-Nozerim*. Existe una edición en castellano: *La inconsistencia de los dogmas cristianos*, edición crítica bilingüe a cargo de del Valle Rodríguez, C., Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2000. Otras ediciones del texto: *Sefer Bittul 'Iqqarei ha-Notzrim* (ed. D. J. Lasker), Ramat Gan: Bar Ilan University Press, Beer Sheva: Ben Gurion University Press, 1990; *The Refutation of the Christian Principles*, (trad., int. y notas: D. J. Lasker), Albany: State University of New York Press, 1992.

³¹ La edición más actualizada del texto con la que contamos es la realizada por Shlomo Fisher: *Or Hashem*, Rabbi S. Fisher (ed.), Jerusalén: Itri Edition, 1990 [en hebreo]. Carecemos por el momento de una edición crítica del texto.

conceptual transcendía las pretensiones inmediatas de un opúsculo apologético. Hasday Crescas no se limitaba a criticar las doctrinas aristotélicas sino que se atrevió incluso a formular una nueva teoría física en oposición a las doctrinas del estagirita.

Adelantándose a muchos y más renombrados, pero en gran medida guiado por las mismas preocupaciones teológicas de sus sucesores de la Revolución Científica, arremete contra un pilar elemental de la cosmología aristotélica planteando la infinitud del mundo³². También enuncia la posibilidad del espacio vacío, noción absolutamente contraria a la física de Aristóteles³³. El rabino barcelonés refuta los argumentos de la *Física* en contra del vacío afirmando que un medio no es condición necesaria para el movimiento³⁴ ni para establecer las diferentes magnitudes de peso³⁵, de lo cual deduce que es posible la existencia de ese vacío que con tanto ahínco negó Aristóteles. En el sistema de Crescas resultan intuiciones fundamentales las nociones de espacio infinito en tanto que vacío infinito, tiempo infinito en tanto duración infinita y una serie infinita de causas. Esta infinitud de causas en el universo admite a su vez postular una pluralidad infinita de universos posibles. Espacio y tiempo existen por tanto de forma independiente, no relativa a los objetos físicos. Rechaza asimismo la idea del Universo como una autocontenida jerarquía de seres en la cual cada entidad tiende hacia su lugar natural en virtud de leyes fijas y necesarias.

Crescas se apropia la afirmación midráshica conforme a la cual Dios es el lugar del mundo³⁶. El autor puntualiza que ese lugar ha de constituir a partir de sí mismo un espacio vacío que a su vez confiere a los objetos que contiene su propia forma, allí donde se ha identifica el lugar de las cosas con esta³⁷. Es por tanto posible referirse a Dios como una extensión activa, infinita y vacía en tanto que lugar que proporciona existencia, soporte y forma al mundo y a los objetos del mismo. Sin embargo, Crescas

³² Cfr. Aristóteles, *Física*, III 4-8.

³³ Cfr. *Ibíd.* IV 6-9.

³⁴ «si bien se mira ocurre más bien lo contrario: que ninguna cosa singular podría moverse si existiera el vacío», *Física*, 214 b.

³⁵ Cfr. *Ibíd.* 215 a-216 a.

³⁶ Cfr. *GenR* 68:9. Será precisamente esta afirmación del *Midrash* la que en el siglo XVII formará parte del argumentarlo de Henry More en su defensa de un espacio infinito. Véase a este respecto el artículo de Brian Copenhaver «Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Rawson, Isaac Newton and their Predecessors», op. cit.

³⁷ Estas concepciones físicas de Crescas han sido atribuidas a una posible influencia en su pensamiento de corrientes pitagóricas a las que no cita directamente pero a las cuáles se refiere como «algunos entre los antiguos». Carlos Fraenkel ha defendido esta hipótesis en «From the Pythagorean void to Crescas. God as the place of the world», op. cit.

se cuida de aclarar que tales afirmaciones respecto a la naturaleza de Dios como lugar del mundo constituyen ante todo muy bellos recursos metafóricos. Su precaución no resulta banal. No era la primera vez —y no será desde luego la última— que un texto que exponía una cosmología de clara influencia neoplatónica y que además reaccionaba contra las autoridades filosóficas rozaba peligrosamente el territorio de la heterodoxia. Todas las filosofías de la inmanencia surgidas de contextos monoteístas judíos, cristianos y musulmanes corrieron el riesgo de una blasfema identificación ontológica ente la divinidad y el mundo, motivo por el que debieron realizar verdaderas florituras discursivas para salvar la trascendencia de la primera.

El antiaristotelismo marcadamente neoplatonizante de Hasday Crescas le lleva a erigirse como uno de los primeros defensores de algunas de las ideas en torno a las cuáles gravitará la posterior Revolución Científica, la cual hará estallar definitivamente en pedazos las esferas cristalinas que guardaban los límites del universo. La incuestionable originalidad y audacia con la cual Crescas arremete contra la física aristotélica condenaron su obra al olvido. El rabino barcelonés se atrevió a arremeter contra el Aquinate del mundo judío y en el mismo movimiento contra El Filósofo por definición. *Or-Adonai* fue un producto anómalo para su contexto científico-filosófico: eran tiempos demasiado tempranos para hablar de universos infinitos³⁸.

II. El retorno a la crítica tradicional al aristotelismo

Hasday no fue el último que alzó su voz contra las tendencias filosóficas aristotélicas, de hecho su obra influenció la producción de autores posteriores, como es el caso del Rab Shem Tob En medio del clima de crisis espiritual posterior a la Disputa de Tortosa, Rab Shem Tob redactó su *Libro de las creencias* o *Séfer ha-temunot*, conforme al título hebreo original. No tenemos noticias de la vida pública y privada del autor, salvo el pesar con que describe de haber sido testigo de la coacción y la apostasía

³⁸ Hacemos propias las palabras de D. J. Lasker en «Chasdai Crescas», op. cit: «On the one hand, Crescas was too late, because his unconventional views and his terseness of expression were not appreciated by a community ravaged by persecution and incapable of a new radical departure in Jewish thought. On the other hand, he was too early in his daring critique of Aristotelianism, since “modern physics” was still in the future».

que entristecían sus tiempos. Está en la misma línea que sus predecesores, siendo un heredero directo del *Or-Adonay* de Crescas. Defensor a ultranza de la cábala como única vía interpretativa legítima de la Torah, denuncia en el mismo movimiento las posturas ilustradas de Maimónides y sus seguidores. A diferencia de ben-Adret, no intenta salvar la ortodoxia y santidad de la *Guía de perplejos*; muy por el contrario, la considera idéntica a la filosofía averroísta³⁹.

En su reafirmación identitaria, Shem Tob atribuye la gloria de los judíos a la posesión que éstos detentan de la ciencia verdadera, aquélla que mana directamente de su tradición religiosa. El Rab Shem Tob destacaba que en este conocimiento ha radicado la grandeza de Israel y no en el liderazgo político, citando ese imperativo constante que exhorta al judío a nunca olvidar su condición de extranjería y sumisión en tierras de Egipto⁴⁰. Esta sabiduría primigenia del pueblo judío es considerada por el autor como irremediablemente degradada a causa de la destrucción del Templo de Jerusalén. Huérfanos de conocimiento, los líderes comunitarios del pueblo judío hubieron de buscar alguna esquirra del mismo en textos gentiles. Con estas palabras describe Shem Tob esa búsqueda:

Los rabinos y magnates de España y de otros reinos, de los más estimados en la Diáspora, se vieron precisados a investigar y buscar por los caminos de los griegos, los ismaelitas, los cristianos y demás pueblos que se sienten atraídos por los caminos de investigación.⁴¹

El Rab Shem Tob observa cómo los cortesanos judíos, alejados del celo y los anatemas rabínicos lanzados contra la ciencia griega, se precipitaron al estudio de las ciencias profanas. De esto se siguió un alejamiento paulatino de los preceptos tradicionales. A esta casta de intelectuales responsabiliza Shem Tob de la decadencia del judaísmo ibérico utilizando estos términos:

³⁹ Sobre la recepción de la filosofía de Averroes véase: Akasoy, A. y Giglioni, Guido (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, London: Springer, 2010.

⁴⁰ Dt. 24: 17-18.

⁴¹ *Séfer ha-emunot le-R. Šem Tob* (Ferrara, 1556). Citado por Baer, Y., *Los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 671.

Vi que en todas estas generaciones los más eminentes en la investigación científica son quienes han renegado y han apostatado; y no cabe duda de que cuando nos han sobrevenido las desgracias y las persecuciones, por esta causa se ha perdido nuestra comunidad, porque los filósofos y los que se creen sabios han abandonado el Tabernáculo y han abierto una brecha en la cerca [de la Torá].⁴²

Nótese en este otro ejemplo que el autor establece un vínculo casi necesario entre conocimiento científico y apostasía. El cultivo de la ciencia profana no puede conducir a un camino distinto que al del relativismo, el descreimiento y la disolución última de la identidad judía. El autor insiste en cómo ese conocimiento que surge de «la investigación científica» no constituye para los judíos un territorio defensivo en tiempos de persecución. Una vez más, los hechos posteriores ratificarían la postura del Rab Shem Tob.

El clamor de estas voces militantes en el apego a lo tradicional e identitario no se apagará en vísperas de la expulsión. Conforme las hostilidades arreciaban, bien cundía el abandono del judaísmo, bien se fortalecían ciertas posiciones de resistencia. Los que se negaban a la asimilación que traía aparejada como paso natural la conversión al cristianismo se encontraban en una situación de precariedad que se acrecentaba a cada momento. Por negarse a apostatar del judaísmo debían soportar un ambiente cada vez más opresivo, motivo por el cual estos no resultaban público propicio para las sutilezas teológicas de los racionalistas. Esa filosofía que por siglos habían realizado los judíos en la Península Ibérica resultaba una frivolidad insultante, inapropiada para la urgencia de aquellos tiempos, sacudidos por pillajes, saqueos y matanzas. De esta forma escribía el rabino Hayyim ben-Musa a mediados del siglo XV:

En los días de mi juventud oí hablar de cierto predicador que solía discurrir en sus sermones sobre la Unidad de Dios tratándolo como si fuera una

⁴² *Ibidem.*

indagación filosófica [...]. Hasta que una vez cierto padre de familia, hombre temeroso de la palabra del Señor, se levantó y dijo: «Todo lo que tenía me lo robaron durante las persecuciones de Sevilla, me golpearon y me hirieron hasta que quienes me golpeaban me dejaron por muerto, y todo ello lo sufrí por la fe en aquello de “Escucha Israel, el Señor es nuestro Dios, el Señor es Uno”; y ahora vienes tú contra la tradición de nuestros padres en nombre de la indagación filosófica y dices que si no fuera Uno, sería así y así». Y añadió: «Prefiero creer en la tradición de nuestros padres y no quiero seguir escuchando este sermón». Y se marchó de la sinagoga y la mayoría de la aljama con él.⁴³

Desconocemos el nivel de veracidad de anécdota tan evocadora. Allende el mismo, esta constituye otro signo del descrédito en el que fue cayendo de forma inevitable la filosofía de corte aristotélico, aún aquella versionada en clave judía por Maimónides. Esta aparecía ahora como el patrimonio cultural de una élite de apóstatas acomodaticios, poderosos que habían priorizado su posición social y económica frente a la tradición de sus padres. En este contexto fueron los pietistas y dentro de ellos los cabalistas los que supieron recoger el testigo y ofrecer a sus correligionarios una filosofía conectada con sus vivencias en la medida que bebía del tronco mismo de su tradición. La cábala, con su cosmogonía de claras resonancias neoplatónicas, se empezaba a erigir como la alternativa al racionalismo aristotélico.

Por razones que nada tienen que ver con disputas escolásticas o epistemológicas, presenciamos otro de los motivos que contribuyeron al agotamiento explicativo de la filosofía aristotélica a finales del período medieval. La cábala ha de ser entendida por tanto como una respuesta platonizante ante una filosofía que ya no era capaz de ofrecer una imagen de ese mundo en continuo resquebrajamiento. Serán precisamente los textos de la cábala, surgidos en un contexto de crisis religiosa y social, los que acudirán nuevamente como aliados en la crisis de índole epistemológica que tendrá lugar en Europa durante los siglos posteriores. Los siglos XVI y XVII presenciaron el agotamiento del aristotelismo escolástico como teoría explicativa para muchos de los

⁴³ *Séfer Maguén wa-rómaḥ*, citado por Baer, Y., *Los judíos en la España cristiana*, op. cit., p. 693.

fenómenos naturales. Esto tendrá como consecuencia una inclinación de muchos filósofos naturales hacia un neoplatonismo que estaba impregnado de cábala judía, para poder explicar fenómenos como la luz, la gravedad o la naturaleza del espacio, recuperando así muchos de los conceptos gestados por las voces reaccionarias al racionalismo aristotélico.

Estos opositores judíos a la filosofía greco-árabe habían seguido la línea trazada por Moisés ben-Nahmán: una guerra entre racionalismo aristotélico y misticismo cabalista que, como tantas otras producciones sefardíes, saltarían los muros de la judería y junto con ellos los siglos. Aristóteles será finalmente herido de muerte no por los tradicionalistas religiosos, sino por el advenimiento de la Revolución Científica. Sin embargo, estas obras judías, surgidas de la militancia identitaria frente a la disolución de su memoria, serán leídas por muchos de los paladines de esa Revolución que se libró en el ámbito del conocimiento científico. Los escritos de los cabalistas fueron utilizados como un instrumento más para abrirse camino hacia los abismos infinitos del universo, más allá de esa bóveda sublime que había sido su camisa durante siglos y que ahora caía deshecha en jirones. Platón vengaba una vez más la traición de su discípulo a través de estos textos escritos ante la inminencia de la catástrofe y la amarga incertidumbre del destierro.

Segunda Parte

Expulsión, Humanismo y Renacimiento

I

Conversiones al cristianismo, encuentro con el humanismo y expulsión

Vuestra vuelta a lo antiguo mis ojos
contemplaron/ mas, ay, que no lo vieron sigo
soñando un sueño./ Montura de verdad/ os vieron
cabalgando y en la mano/ la fe estaba embridada./
Pacías en un huerto de saberes,/ a la sombra del
Dios vivo, no muerto,/ pues la verdad se hallaba en
vuestras almas.../ [...] El hielo del destierro
encalveció mi nuca/ y se extinguió la flor de mi
alegría/ al tornarse cristiano/ el vástago del árbol de
vuestro pensamiento.

Šelomó Bonafed

I.1. Del Talmud a Cicerón

A pesar de los esfuerzos apologéticos desarrollados por intelectuales como Salomón ben-Adret, Iṣḥac bar Šešet Perfet y Hasday Crescas, muchos fueron los judíos que pasaron por las pilas bautismales en vísperas de la expulsión. Bien por temor,

conveniencia política y económica o ruina espiritual, aquí y allá se sucedían las conversiones más o menos voluntarias. Los disturbios que se sucedieron a partir de 1391 hirieron de muerte las juderías castellanas y aragonesas, mermando dramáticamente su población y perdiendo a muchas de sus figuras más prominentes. De igual manera, la Disputa de Tortosa (1413-1414) propició el descrédito público de los líderes espirituales de las aljamas, muchos de los cuáles se convirtieron al cristianismo tras aquél suceso, arrastrando tras de sí a un gran porcentaje de sus representados. En un contexto de catástrofe y disolución crecientes, los más poderosos entre los judíos consideraron que no tenía demasiado sentido seguir aferrados a una religión que cada día constituía un lastre más pesado. Por este motivo, a lo largo del siglo XV se repitió la actitud que ya se había visto antes: la masa de los conversos provino de los sectores más destacados económica y culturalmente hablando.

Entre estos notables es posible citar como ejemplo paradigmático los nombres de la célebre familia zaragozana De la Caballería. Dicha familia, probablemente la más acaudalada de Zaragoza, detentaba el liderazgo de la comunidad judía de la ciudad. Sin embargo, a partir de la conversión, los de la Caballería ganaron ventajosas posiciones en torno al poder real. Fernando de la Caballería prestó servicios como consejero y tesorero de su homónimo Don Fernando de Aragón cuando estos cargos ya estaban vedados a los judíos. Otro miembro de la familia, Don Vidal de la Caballería, recibió el bautismo mientras tenían lugar los debates de Tortosa. Con el nombre de Gonzalo pasó también a desempeñar labores administrativas y financieras para el estado. Si antes había sido una luminaria de la poesía hebrea, tras su conversión se dedicó a traducir a Cicerón del latín al castellano.

Este acercamiento de Gonzalo de la Caballería a las letras ciceronianas no constituyó en absoluto un caso aislado sino un ejemplo más de una situación muy extendida en la época. Como resulta natural, estos conversos voluntarios no se asimilaban a las clases altas cristianas sólo en el aspecto religioso sino también en el cultural: precisamente el cambio de ropaje cultural era el que confería credibilidad al acto religioso de conversión. De esta forma, estos conversos recientes trabaron un contacto más estrecho y familiar con la naciente tradición humanista. Se transformaron así en expertos en retórica, habilidad que muchas veces utilizaron para componer textos que mostraban no sólo su fidelidad sin grietas al cristianismo, sino además su desprecio visceral y absoluto hacia el judaísmo que dejaban atrás de una vez y para siempre. La

singularidad de estas obras consiste en que ejemplifican no sólo la erudición de sus redactores en el campo de los saberes humanistas sino también, como es natural, su amplio conocimiento del corpus de la literatura hebrea, una literatura cuyo conocimiento todavía resultaba una rareza en ámbitos académicos cristianos. Estos conversos podían citar a Cicerón y a Lucano, pero junto con ellos a toda la literatura rabínica, cabalística y demás producciones en lengua hebrea. Manejaban las fuentes judías con una soltura que por entonces pocos cristianos viejos poseían⁴⁴.

Un precedente absolutamente ejemplar de la situación descrita la encontramos en el converso Pablo de Santa María. Antes de su bautismo se llamaba Salomón ha-Levi y era uno de los miembros más destacados e influyentes de la comunidad judía burgalesa⁴⁵. Dominaba a la perfección la literatura rabínica además de la filosofía escolástica y la astronomía. Lector de Maimónides, de Santo Tomás de Aquino y sobre todo de Ramón Martí y Alfonso de Valladolid acabó convencido al igual que este último de la superioridad de la religión cristiana respecto de la judía⁴⁶. El 21 de Julio de 1390 se bautizó junto a sus hermanos, su hija y sus cuatro hijos; sólo su esposa permanece fiel al judaísmo, muriendo poco después. Tras su conversión, el ahora llamado Pablo de Santa María obtuvo un doctorado en teología por la Universidad de París. En 1405 fue nombrado obispo de Cartagena y en 1415 arzobispo de Burgos, pasando a formar parte del Consejo Real que, a la muerte de Enrique III, dirigió Castilla en nombre de la regente, Doña Catalina de Lancaster. Pablo de Santa María fue asimismo tutor intelectual del heredero al trono. Entre su producción escrita destaca el *Dialogus Pauli et Sauli contra Judaeos, sive Scrutinium scripturarum*⁴⁷. Dicho diálogo se trataba de un feroz opúsculo que, en la línea de sus predecesores, se dedicaba a rastrear y denunciar los errores de los textos hebreos. Este texto gozó de una amplia difusión en territorios españoles y aún en las colonias de ultramar, donde también se estableció la Inquisición buscando conversos judaizantes que llegaban al continente americano para intentando eludir las pesquisas inquisitoriales de la península.

⁴⁴Borrás, J. T., «Los últimos poetas hebreos de Sefarad: poesía hebrea en el mundo románico», *Revista de filología románica*, 19, 2002, pp. 249-268.

⁴⁵García-Jalón, S., «A propósito del sentido literal: Una puntualización de Pablo de Santa María a Nicolás de Lira», *Scripta Theologica* 45.2, 2013, pp. 427-444.

⁴⁶Véase: Alfonso de Valladolid, *Mostrador de Justicia*, Band I: Kap. I-V (ed. W. Mettmann), Opladen, 1994; Alfonso de Valladolid, *Ofrenda de Zelos (Minhat Kenaot)* und *Libro de la Ley* (ed. W. Mettmann), Opladen, 1990; *Raymundo Martini Ordinis Praedicatorum Pugio Fidei...* op. cit.

⁴⁷Véase: Pablo de Santa María, *Scrutinium Scripturarum*, Burgos, 1591.

I.2. Las últimas conversiones

Si bien las noticias que tenemos de la época parecen indicarnos que la norma entre los poderosos judíos la constituían familias de conversos notables como los De la Caballería o los Santa María, las cuales se habían pasado al cristianismo hacia finales del siglo XIV o durante la primera mitad del siglo XV, hubo también miembros de la clase alta que se mantuvieron fieles a su judaísmo hasta el último momento. Uno de los casos más célebres es el de Abraham Seneor, administrador de impuestos del reino de Castilla, cuya firma se encuentra estampada en documentos oficiales muy cercanos en fecha al Edicto de Expulsión de 1492. En 1475 Isabel de Castilla le asignó una renta perpetua que superaba con mucho lo que la ley permitía entregar a cualquier judío. Para sortear este inconveniente legal y que Abraham Seneor pudiera cobrar su renta, Beatriz de Bobadilla, esposa de Andrés de Cabrera, el alcaide del Alcázar de Segovia, ofició como testaferro. La buena predisposición para hacerlo se debía a que tanto ella como su marido estaban unidos a Abraham Seneor por lazos de amistad. En 1488, mientras la violencia anti-judía arreciaba en las calles, los Reyes Católicos nombraron a Seneor como tesorero de la Santa Hermandad, institución militar que se había creado con la intención de mantener el orden y la seguridad en sus reinos. Abraham Seneor debía supervisar los cobros y gastos de la institución y es instituido en los cargos mediante un escrito de nombramiento en el cual no se excluían ninguno de los deberes, honores y privilegios que detentaba su antecesor cristiano. Niveles parecidos de encumbramiento económico y político detentaba el yerno de Seneor, el rabino Meir Melamed, el cual en 1487 obtiene el arrendamiento de impuestos que ya no podía realizar su suegro, llegando a concentrar casi la totalidad de los mismos hacia 1491.

Sin embargo, todo el poder que habían acumulado Abraham Seneor y Meir Melamed no los eximía del Decreto de Expulsión firmado por los reyes católicos el 31 de Marzo de 1492. Por tal motivo, en una ceremonia solemne celebrada el 15 de Junio de 1492 en el Monasterio de Guadalupe, Abraham Seneor y Meir Melamed fueron bautizados, con Isabel de Castilla y Fernando de Aragón como padrinos. El primero pasó a llamarse Fernán Núñez Coronel, siendo nombrado apenas unos días más tarde

regidor de Segovia, miembro del Consejo Real y contador mayor del príncipe Don Juan. El segundo pasó a ser Fernán Pérez Coronel; ambos llevaron el nombre de su real padrino. Aunque permanecieron en su fe hasta el último momento, un oportuno bautismo en el último minuto les ahorró el destierro.

La historia de Abraham Seneor y Meir Melamed nos proporciona un perfil sociológico aproximado de nivel social de los conversos. Los descendientes de los que se convirtieron al cristianismo durante la última década del siglo XIV y hasta finales del siglo XV para sustraerse al destierro pudieron permanecer en España mientras sus antiguos correligionarios se embarcaban en los puertos andaluces y cántabros o cruzaban la frontera rumbo al reino portugués. Los que se quedaron prosperaron en el comercio a gran escala, dominando las redes comerciales del Mediterráneo y transoceánicas. Los conversos, a partir de ahora conocidos también como «cristianos nuevos» prosperaron asimismo en el mundo de las finanzas, las profesiones liberales, las letras, la ciencia e incluso se incorporaron a la iglesia y a las casas nobiliarias más antiguas de España⁴⁸. Estos conversos asistieron a las universidades, transformándose en doctores en medicina, leyes o teología. Sus descendientes participarán de esta prosperidad, pero la mancha de su linaje permanecerá en la memoria de la sociedad española. A causa de este recelo perpetuo, muchos de estos conversos acabarán denunciados por sus vecinos y condenados a la hoguera por herejes. Motivados por el temor, acabarán optando por el exilio antes pospuesto, incrementando el censo de las comunidades judías italianas y formando, prácticamente de la nada, la comunidad judía de Ámsterdam. A esos nuevos destinos llevarán sus libros humanistas, sus títulos universitarios y sus doctorados en teología por la Universidad de Salamanca o Alcalá de Henares.

I.3. Algunos detalles de la expulsión

⁴⁸ Véase de Mendoza y Bovadilla, F., *Tizón de la Nobleza de España*, Cuenca: Francisco Gómez, 1852.

El edicto de expulsión de 1492 tuvo en realidad tres versiones. Una primera del inquisidor general, el cristiano nuevo Tomás de Torquemada, realizada el 20 de Marzo en Santa Fe con el consentimiento de los reyes católicos. La segunda versión es la más célebre y evocada, es decir, la que firmaron de forma conjunta ambos monarcas en Granada el 31 de Marzo, dirigida hacia la corona de Castilla. Finalmente, una tercera versión del edicto, fue firmada exclusivamente por el rey y dirigida a la corona de Aragón. Las dos primeras versiones se centraban en el problema religioso, mientras que la tercera arremetía contra los judíos con las folclóricas acusaciones de usura y blasfemia contra el cristianismo. La versión castellana especifica en su primera mitad el objetivo principal de la medida: no es posible pretender que los cristianos nuevos abracen plenamente la religión de Jesucristo si siguen en contacto con los judíos. El propio documento realiza un inventario de las medidas tomadas previamente para impedir todo contacto e influencia de los judíos sobre los cristianos nuevos y el evidente fracaso de las mismas. Los cristianos nuevos siguen visitando a sus familiares y amigos para las fiestas judías, asisten a funerales judíos, comen alimentos preparados conforme a las prescripciones dietéticas del código mosaico, compran carne a matarifes que degüellan a los animales conforme al ritual judío y comen los panes ázimos de la pascua judía, observan el sábado y los días de ayuno. A entender de los monarcas y los inquisidores, la única forma de acabar con esta influencia perniciosa era erradicando a la religión judía de los territorios castellanos y aragoneses. El documento advierte incluso la posibilidad de que existan judíos inocentes del crimen de seducir a los cristianos nuevos con prácticas propias de la ley mosaica, pero a la vez destaca la responsabilidad que todos cargaban como miembros de un grupo diferenciado. Dado el delito de uno, pocos o muchos judíos, la totalidad de ellos debían ser castigados, o sea, expulsados a la brevedad.

Una vez aclarados los motivos, el documento detalla sus consecuencias concretas. La primera es su condición absolutamente definitiva e inapelable: cumplido el plazo establecido de cuatro meses no debía quedar en los reinos y señoríos de Castilla y Aragón y en sus territorios anejos ningún judío. El edicto se aplicaba tanto a aquéllos judíos que hubieran nacido en los mencionados lugares como también a los procedentes de tierras extranjeras que estuvieran de paso o temporalmente asentados en los mismos. Ninguno de ellos podía retornar jamás, so advertencia de ser sometidos a pena de muerte y confiscación inapelable de todos sus bienes. El mismo edicto advertía a la

población cristiana que a cualquiera que sea cómplice de un judío, ocultándolo para evitar su destierro, también le serían confiscadas la totalidad de sus pertenencias. En el plazo de cuatro meses fijado para la partida los judíos estaban autorizados para vender sus bienes muebles e inmuebles. Sin embargo, no les estaba permitido llevarse con ellos plata, oro, piedras preciosas o moneda; sí se les permitieron las letras de cambio y las mercancías, exceptuando por supuesto aquéllas que ya entonces habían sido vedadas a los judíos, como las armas y los caballos.

En lo que hace a los motivos de los Reyes Católicos para promulgar su edicto se han pronunciado numerosas inexactitudes y anacronismos. Ha formado parte de cierto folclore ver en la expulsión de los judíos un síntoma del absolutismo y oscurantismo católico de los monarcas así como una causa del estancamiento y retroceso cultural de los reinos españoles en los períodos subsiguientes. España aparece así caracterizada como una entidad aislada, un territorio de oscuridad retrógrada frente a las luces que el Renacimiento hacía surgir en otras partes de Europa. Es preciso revisar esta idea de inferioridad de la cultura española en el contexto de la Europa de la época y en parte lo haremos aquí en los capítulos dedicado a la valoración de la cultura española en Ámsterdam durante el XVII. Baste decir que lejos de ver en la medida implementada por los Reyes Católicos un inexplicable gesto de barbarie, intelectuales renacentistas destacados como Maquiavelo, Pico della Mirandola o Guicciardini la elogiaron como un ejemplo del talento político de los mismos. Al fin y al cabo la concepción moderna del estado nace de la mano del absolutismo⁴⁹.

Por otra parte, es importante advertir que el edicto no tenía carácter «antisemita», en el sentido que este término ha adquirido en épocas contemporáneas⁵⁰. La expulsión no contemplaba problemas raciales o de linaje y aunque estos últimos llegarían con los

⁴⁹ Cfr. Baer, Y., *Los judíos en la España cristiana*, op. cit, pp. 882-883.

⁵⁰ «No lo hubo [un «antijudaísmo racial»] en España antes de los tumultos toledanos del siglo XV que desembocaron en la Inquisición, la cual lo exacerbó e intensificó. Anteriormente no importaba mucho ser racialmente de origen moro, judío o hispanovisigodo [...]. Un judío étnico, si se convertía en judeoconverso, podía quedarse, todos sabían que lo era, y si no presentaba oscilaciones de tipo religioso ni actuaciones de tipo económico o social que pudieran ofender sensibilidades enfermizas u odios que movieran a delatarlo con pretextos relativamente fundados, podía escalar posiciones más altas de la Iglesia o del Estado. Los ejemplos puedes contarse por centenares». Alcalá, A., *Los judeoconvertos en la cultura y sociedad españolas*, Madrid: Trotta, 2011, p. 67. Aunque algunas de las afirmaciones de la cita precedente admiten varios matices (sobre todo el hecho de que la conversión no siempre resultaba un salvoconducto infalible para evitar el ostracismo social) sí que resulta esclarecedora frente a los posibles anacronismos que se podrían derivar de pensar en el decreto de expulsión de los reyes católicos como una medida «antisemita» a la luz de una teoría racial que no encontrará bases teóricas sino hasta el siglo XIX.

estatutos de limpieza de sangre, esto se trata de un problema posterior a la expulsión misma. Bautizarse, así fuera en el último momento, era la única y legítima forma de sustraerse al destierro. Ya hemos hecho mención al caso de Abraham Seneor y Meir Melamed, mas junto con ellos fueron muchos los que en último momento acudieron a solicitar el sacramento cristiano. Tampoco tienen demasiado fundamento las teorías que postulan una desmedida avaricia y mezquindad en los Reyes Católicos que les habría llevado a expulsar a los judíos de sus reinos para poder hacerse con sus fortunas. Baste recordar una vez más —considerando lo aquí expuesto— que para finales del siglo XV las juderías castellano-aragonesas estaban muy mermadas demográfica, espiritual y también económicamente: no quedaba por tanto mucho de qué apropiarse y —digámoslo una vez más— con la paradigmática excepción de los Abravanel, fueron precisamente las familias más poderosas (los ya reiteradamente mencionados Seneor, Melamed, de la Caballería, etc.) las que se convirtieron oportunamente al cristianismo.

Por desconocidos motivos de dilación el edicto no se publicó sino hasta finales del mes de abril. Se especula que tal vez grupos de judíos poderosos intentaran medidas para su anulación o al menos para atenuar sus consecuencias. Tal sería el caso de Isaac Abravanel, quien al parecer ofreció al rey Don Fernando cuantiosas sumas de dinero a cambio de la anulación del edicto, dato del cual no existe confirmación documental. El rumor además sugiere que cuando el Inquisidor General Tomás de Torquemada se enteró de la maniobra, acudió en presencia de Don Fernando y con apasionado efectismo teatral arrojó un crucifijo a sus pies declamando que Judas había vendido a Jesús de Nazaret por treinta monedas y ahora el rey estaba a punto de hacerlo por treinta mil.⁵¹ Allende la conmovedora fantasía de las leyendas que suelen rodear a los grandes acontecimientos históricos, los hechos nos dicen que en caso de haber habido cualquier intervención esta fracasó estrepitosamente: nada retrasó la fecha límite para la partida fijada por el edicto.

Entre las disposiciones previas, cuando fue obvio que nada podría aplazar la partida, los judíos vendieron sus propiedades conforme a lo establecido en el documento de expulsión. El dinero obtenido de la venta de los bienes comunitarios sería destinado para sufragar el viaje de los judíos más desfavorecidos económicamente. Los

⁵¹ Cfr: J. Pérez, *Los judíos en España*, Madrid: Marcial Pons, 2005, p. 189.

compradores de sus bienes se aprovecharon de la desesperada situación, adquiriendo a precio de ganga numerosas riquezas. Así nos lo relata un cronista de la época:

Vendieron y malbarataron cuanto pudieron de sus haciendas [...] y en todo hubieron siniestras venturas, ca hubieron los cristianos sus haciendas, muy muchas y muy ricas casas y heredamientos por pocos dineros; y andaban rogando con ellas y no hallaban quien se las comprase y daban una casa por un asno y una viña por poco paño o lienzo, porque no podían sacar oro ni plata.⁵²

Una vez acabado el plazo prefijado, los judíos tuvieron que partir sin remedio de la que había sido su patria durante generaciones. Se asestaba así el golpe definitivo a una permanencia cuyo origen se difuminaba en la noche de los tiempos. Así describe nuestro cronista la marcha aciaga de los últimos judíos hacia las fronteras y puertos de Castilla y Aragón:

Casaron todos los mozos y mozas que eran de doce años arriba unos con otros, porque todas las hembras desta edad arriba fueses a sombra y compañía de maridos [...]. Salieron de las tierras de sus nacimientos chicos y grandes, viejos y niños, a pie y caballeros en asnos y otras bestias, y en carretas, y continuaron sus viajes cada uno a los puertos que habían de ir; iban por los caminos y campos por donde iban con muchos trabajos y fortunas; unos cayendo, otros levantando, otros muriendo, otros naciendo, otros enfermando, que no había cristiano que no hubiese dolor de ellos y siempre por do iban los convidaban al bautismo y algunos, con la cuita, se convertían y quedaban, pero muy pocos, y los rabíes los iban esforzando y hacían cantar a las mujeres y mancebos y tañer panderos.⁵³

⁵² Bernáldez, A., *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, caps. CX-CXI.

⁵³ Bernáldez, A., *Ibíd.*

Así marcharon al destierro hombres y mujeres sencillos: orfebres, tejedores, zapateros, herreros, buhoneros, pequeños comerciantes y demás miembros de una economía urbana que había nacido en las ciudades que ahora dejaban. Pero no sólo había allí representantes de los oficios, sino también intelectuales que cargaban libros que ya no volverían a la Península Ibérica. Junto a los orfebres y tejedores marchaban rabinos y cabalistas, aquéllos que serían los responsables de perpetuar una tradición que sería desarrollada en Venecia, en Estambul, en Safed y Ámsterdam. Entre ellos marchaba una de las familias judías que más poder había acumulado en los años previos, pero que sin embargo no se refugió en la conversión postrera para asegurar su posición: la de Don Isaac ben Judah Abravanel.

II

La experiencia en Italia:

Industria editorial y encuentro con el platonismo

II.1. La etapa previa: los hombres de negocios portugueses

El día que marcaba la fecha límite para la partida de los judíos castellanos y aragoneses había llegado finalmente. Expirado de forma irrevocable su derecho de permanencia en los reinos y señoríos de los Reyes Católicos tuvieron que dispersarse sin remedio rumbo a diferentes destinos. Algunos marcharon por vía terrestre hacia reinos vecinos, como Portugal, Navarra o Francia. Unos se dirigieron hacia puertos cantábricos como Laredo, mientras que otros optaron por los del Mediterráneo, como Cartagena, o los del Atlántico, como Cádiz, Sanlúcar o el Puerto de Santa María. Todos abrigaban la esperanza de que los monarcas revocaran su funesta sentencia y les permitieran volver a sus casas. Semejantes ilusiones no sólo no vieron realización sino que además fueron radicalmente desmentidas por los hechos que vendrían después, ya que la medida de Isabel y Fernando distó de ser un caso aislado. El edicto de los Reyes Católicos fue una suerte de pistoletazo de salida para acciones homólogas: el mismo año

de 1492 los judíos fueron expulsados del reino de Sicilia, en 1498 de los reinos de Navarra y Provenza y en 1510 del reino de Nápoles. En cuanto al reino de Portugal, lejos de haber sido una mera parada en su peregrinaje hacia la libertad religiosa, fue el sello de clausura, cárcel y lápida del judaísmo hispánico tal y como había existido hasta entonces. La experiencia portuguesa dejará una impronta indeleble sobre la identidad sefardí, otorgándole unas características propias y distintivas que serán su marca en los siglos venideros.

Resulta pertinente realizar algunos apuntes mínimos sobre la trayectoria de los judíos hispanos en Portugal, en la medida en que sus descendientes serán los protagonistas de los desarrollos intelectuales sobre los que recae el interés de este trabajo. Bastaría decir que su realidad en tanto que judíos apenas duró hasta el año 1496, cuando fueron convertidos en masa. Su entrada al país luso fue vista por el reino como una oportunidad para recaudar fondos extras a costa de las tasas de entrada que se impuso a los expulsados⁵⁴. La llegada de los judíos a Portugal fue valorada positivamente, y esto no sólo a causa de los cuantiosos ingresos en metálico que percibieron las arcas reales a costa de los impuestos aduaneros que se les aplicó. Los propios exiliados reportaban fuerza productiva calificada para los proyectos bélicos de la corona, ya que muchos de ellos eran expertos en oficios potencialmente útiles para la guerra. Dicho de otra forma, suponía un valioso capital humano para posibles futuras contiendas contar con tantos nuevos profesionales de la metalurgia, herreros y armeros principalmente⁵⁵.

No era intención de los sefardíes permanecer en suelo portugués. Antes bien consideraron su estancia allí como transitoria, como una suerte de parada previa antes de seguir su marcha hacia territorios donde pudieran practicar abiertamente su religión. Esta voluntad de permanencia temporal en territorio portugués estaba en gran medida ratificada por las intenciones declaradas por la corona. El propio Juan II (1455-1495) concedió a los judíos una autorización de residencia que se limitaba a ocho meses. Acabado dicho plazo se les proporcionaría a los judíos embarcaciones y otras ayudas

⁵⁴ «Las 600 familias ricas pagaron la cantidad de 60.000 cruzados de oro, mientras que las demás sólo tuvieron que pagar 8 cruzados de oro, abonables en cuatro plazos. El total alcanzó la suma de 1.000 ducados». Novinsky, A., «Judíos y cristianos nuevos de Portugal», en Méchoulán, H. (ed.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora. 1492-1992*, Madrid: Trotta, 1993, p. 96.

⁵⁵ Caro Baroja, J., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea I*, Madrid: Istmo, 2000, pp. 207-208.

para facilitar su salida. Sin embargo, las promesas reales quedaron en la nada: nunca llegaron los barcos prometidos ni ningún tipo de socorro. Expirado el plazo inicial, el rey optó por vender a los judíos como esclavos para la nobleza. Asimismo, en 1493 promulgó una orden para apartar de sus padres a los niños judíos de entre dos y diez años, los cuáles fueron deportados rumbo a África a bordo de una nave capitaneada por Álvaro da Cunha. Muchos murieron durante la travesía; los que sobrevivieron fueron desembarcados en el archipiélago de Santo Tomé y abandonados a su suerte para acabar como pasto de las fieras salvajes del lugar⁵⁶.

A la muerte del rey Don Juan le sucedió Don Manuel I (1469-1521). El nuevo monarca, indeciso entre imitar con obsecuencia a los monarcas vecinos expulsando a los judíos, o bien al Papa y tolerarlos en sus territorios, optó por una tercera vía, una suerte de síntesis dialéctica entre ambas tesis: decidió quedarse con aquellos exiliados, pero no como judíos, sino como cristianos. Había claros intereses políticos detrás de esta decisión. Manuel I ambicionaba la anexión de Castilla y Aragón a la corona portuguesa y por tal motivo solicitó en matrimonio a Isabel de Aragón, la primogénita de los reyes católicos. El acuerdo entre los monarcas fue fructífero, pero una condición fue impuesta: el regalo nupcial para la Princesa de Asturias no sería otro que la expulsión de los judíos del reino portugués. Como es evidente, Manuel I accedió a los términos del contrato matrimonial que se firmó en diciembre de 1496, el cual incluía una cláusula que concedía diez meses de plazo a moros y judíos para abandonar los territorios portugueses so pena de muerte y confiscación de todas sus pertenencias. Así, tal y como lo hicieron en su día Fernando e Isabel, se anunció a los judíos que las opciones eran, una vez más, la conversión o el destierro. Mas esta vez se introdujo una variable: se dificultó por todos los medios su salida, de tal forma que en la práctica las alternativas acabaron reduciéndose a una.

Algunos pocos lograron sustraerse a la conversión forzosa partiendo rumbo a Marruecos, pero tanto la travesía como el desembarco fueron penosos: en mar y en tierra padecieron vejaciones y pillajes de toda índole. En altamar los marineros los asaltaron y violaron a sus mujeres. Los que a duras penas pudieron llegar a destino se sumaron a aquéllos que en su día se habían embarcado en Cádiz rumbo al Magreb,

⁵⁶ Novinsky, A., «Judíos y cristianos nuevos de Portugal», en Méchoulan, H. (ed.), *Los judíos de España...*, op. cit., p. 96.

primero huyendo de las matanzas de 1391 y posteriormente en 1492, formando una comunidad aparte de los judíos magrebíes autóctonos. En Marruecos en general y en el reino de Fez en particular estos recién llegados desde Portugal no fueron recibidos precisamente con los brazos abiertos: a su desembarco fueron desvalijados no sólo por los musulmanes sino también por sus correligionarios magrebíes. Con tales estímulos, muchos retrocedieron sobre sus pasos rumbo a Portugal, para una vez allí abrazar de buena o mala gana el cristianismo⁵⁷. Así, en el año de 1496, prácticamente la totalidad de los judíos que habían llegado a Portugal desde Castilla y Aragón inclinaron masivamente la cerviz ante las pilas bautismales.

Como había sucedido antes en Castilla y Aragón, su bautismo fue un pasaporte para el ascenso social: los conversos se hicieron arrendadores de impuestos y pasaron a administrar con probado éxito los bienes nobiliarios y eclesiásticos. De todas formas nada de esto garantizó su estabilidad, ya que renovados brotes de odio y celo contra los cristianos nuevos dieron lugar a nuevas matanzas y ultrajes, como la acontecida en Lisboa el 19 de abril de 1506. En este tumulto fueron asesinados aproximadamente cuatro mil cristianos nuevos a manos de una masa empobrecida y furiosa, la cual antes de masacrar a sus víctimas se ocupó de que fueran meticulosamente desprovistas de cualquier objeto de valor que poseyeran. Episodios como éste no serán aislados y la honda crisis económica que asoló a Portugal a principios del siglo XVI proporcionó una atmósfera de descontento bastante propicia para generarlos. Los conversos y sus descendientes pasarían a ser de forma constante el blanco predilecto del proselitismo demagogo del clero y del consecuente odio popular. Azuzados por el éxito de semejante catecismo así como por el terror objetivo al Santo Oficio, los cristianos nuevos se desplazarán en los años posteriores hacia diversos lugares, tal y como lo habían hecho sus antepasados desde 1391. Junto a conversos de origen más arcaico engrosarán la población del ghetto veneciano —uno de los centros de la diáspora sefardí que cobraría especial notoriedad— y acabarán fundando la pujante comunidad judía de Ámsterdam,

⁵⁷ Tal fue la magnitud de la desgracia que sus ecos llegaron a resonar en contextos tan tardíos como la poesía de Lope de Vega: «*Entonces de Castilla desterrados, / Pasando en Portugal, nuevas tuvieron / De que algunos que fueron / Al Africa embarcados, / Tantas afrentas padecieron, rotos, / A manos de soldados y pilotos, / Que tuvieron por bien quedar seguros, / Y en Portugal esclavos y cautivos, / Aunque afrentados, vivos / A sombra de sus muros / Vendiendo el rey algunos, causa urgente / De tomar nuestra ley fingidamente.*» Lope de Vega, citado por Caro Baroja, J., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea I*, op. cit, p. 209.

posiblemente una de las comunidades más relevantes de la historia judía de todos los tiempos y desde luego la más influyente de la Temprana Modernidad.

Respecto de estos conversos portugueses es preciso tener en cuenta un último dato: hasta 1536 no se establecieron los tribunales inquisitoriales en Portugal. El día 30 de mayo de 1497, el rey Manuel I había promulgado una ley por la cual prohibía que se indagara el comportamiento de los cristianos recién bautizados por espacio de veinte años. Esto supuso que estos conversos forzados al cristianismo pudieran seguir observando con relativa discreción y secretismo sus prácticas judaizantes con mucho menos temor que sus vecinos castellano-aragoneses, quienes ya desde hacía tiempo padecían la vigilancia sin tregua del Santo Oficio. Por tal motivo, las prácticas religiosas que fueron perdiendo definición en los reinos de Fernando e Isabel hasta acabar desapareciendo de la memoria, persistieron con mayor nitidez entre los conversos cristianos que desde 1497 permanecieron en Portugal. No sólo estos vestigios de su antigua religión fueron mantenidos; junto a ellos una fundamental seña de identidad y especificidad cultural fue preservada: la lengua castellana y sus manifestaciones anejas orales y escritas.

A la llegada de Juan III al trono portugués (1502-1557) el período de amnistía inquisitorial llegó a su fin. El monarca logró obtener del papa Pablo III la bula para el establecimiento de los tribunales de la inquisición en suelo portugués. Esta nacía con un único y claro objetivo: la persecución de los judaizantes cristianos nuevos. Como otras veces antes había claros motivos políticos y económicos para emprender esta nueva cruzada. Hemos señalado como el bautismo favoreció el ascenso social de muchos de los recién convertidos, que prosperaron especialmente en el ámbito de la administración y constituyeron un sólido y poderoso núcleo de burguesía. La inquisición fue por tanto un instrumento para combatir la pujanza de la clase burguesa, entre cuyas filas se encontraban numerosos cristianos nuevos. Dicho de otra forma, la represión a los cristianos nuevos fue una consecuencia aneja a los conflictos de intereses de la época representados en el enfrentamiento de las dos clases sociales más relevantes a nivel político y económico: la nobleza y la burguesía. A causa de los estatutos de sangre los descendientes de conversos tenían vedado el acceso a ciertos sectores político-económicos que permanecieron en manos de la nobleza terrateniente cristiano-vieja,

motivo por el cual los cristianos nuevos más prósperos estaban destinados a engrosar el porcentaje de burguesía urbana⁵⁸.

A su vez, la conquista de América tuvo consecuencias específicas para los negocios portugueses. En principio menguaron las relaciones comerciales con Oriente y el azúcar procedente de las plantaciones americanas suplantó a las especias como producto predilecto para comerciar. Los cristianos nuevos portugueses, alejados de las universidades, los cargos públicos y la vida eclesiástica o militar se lanzaron a aventuras comerciales trasatlánticas en las que descollaron. Su alto nivel cultural así como sus contactos alrededor del mundo favorecieron sus empresas. Baste mencionar como ejemplo a la familia Rodrigues, de Évora, descendientes ni más ni menos que de Abraham Seneor, aquél hombre de confianza de los reyes católicos bautizado en el último momento en el Monasterio de Guadalupe. Los Rodrigues crearon una red de comercio basada en las relaciones familiares de escala mundial, con contactos en Amberes y Lisboa llegando a controlar el arrendamiento de pimienta, diamantes procedentes de Oriente y azúcar brasilera⁵⁹.

Este es el motivo por el cual las hogueras que encendió la inquisición portuguesa solían estar alimentadas por miembros de la media y alta burguesía. A su vez, la competencia entre españoles y portugueses favoreció, tanto en la Península Ibérica como en las colonias de ultramar, la persecución de estos acaudalados comerciantes cristianos nuevos. En la Plaza Mayor de Madrid, el 4 de Julio de 1632 la inquisición condenó a la hoguera a siete judaizantes, seis de los cuáles eran portugueses. A raíz de la anexión de los dos reinos y de la afluencia de hombres de negocios portugueses a suelo español, el apelativo «mercader portugués» casi se transformó en sinónimo de «judío», tal y como lo atestiguan los documentos inquisitoriales conservados⁶⁰. Entre 1633 y 1640, estando todavía Portugal bajo el poder de la corona española, alrededor de

⁵⁸ Los estatutos de sangre habían sido instituidos en Toledo, el 5 de Junio de 1449 y fueron ratificados por el papa en 1555. En virtud de su poder normativo, negaban el acceso a la universidad, los cargos públicos, las órdenes religiosas o militares a todo el que no pudiera demostrar una genealogía libre de ascendencia sospechosa. Como ocurre siempre, numerosas excepciones relativizaron el alcance de los estatutos.

⁵⁹ Sobre el papel de judíos y conversos en el comercio de ultramar véase: Israel, J. I., *Diasporas Within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (15400-1740)*, Leiden: Brill, 2002.

⁶⁰ Bodian, M., *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 13.

dos mil personas comparecieron en autos de fe. Estas políticas persecutorias no sólo no retrocedieron sino que se incrementaron con la llegada del siglo XVIII⁶¹.

En cualquier caso, si los judíos portugueses merecen mención en el presente trabajo es porque se dedicaron a algo más que a comerciar con azúcar y diamantes. Ellos fueron los impulsores de la imprenta en Portugal, con las consecuencias que este hecho tendrá para la difusión de las ideas en territorio europeo. La movilidad inherente a su condición burguesa y liberal los transformaba en paladines de los nuevos tiempos, sirviéndose de sus redes comerciales para la difusión de textos impresos. Muchos de los que posteriormente huirían de las prisiones portuguesas fundarían imprentas en sus nuevos territorios de acogida, como Tesalónica, Constantinopla y algunas ciudades del Magreb. Entre estos exiliados portugueses destaca el célebre Abraham Usque, a cuya labor se debe ni más ni menos que la impresión de la Biblia de Ferrara. De la misma manera, en Ámsterdam —la heredera indiscutida del mundo cultural sefardí peninsular— la primera imprenta que produjo libros hebreos fue la de otro exiliado portugués, Manoel Dias Soeiro, posteriormente conocido por el nombre judío que adoptó en la ciudad del Amstel: Menashe ben Israel⁶².

Muchas fueron las luminarias con orígenes judíos que enriquecieron con sus aportes los círculos intelectuales del reino luso. Pocos sin embargo escaparon de la condena postrera. Tal fue el caso del cristiano nuevo García da Orta (*circa* 1501-1658), botánico y catedrático de filosofía en la Universidad de Lisboa. García da Orta abandonó su cargo en Lisboa a raíz de las constantes persecuciones que se cernían sobre los de su linaje y se embarcó con rumbo a la colonia de Goa, donde se desempeñó como médico de Martim Alfonso de Souza, capitán general de la India⁶³. Aunque siempre

⁶¹ La inquisición lisboeta habría condenado a 5.503 personas entre 1540 y 1624 y a 17.980 entre 1540 y 1812. En el mismo período la inquisición de Évora ajustició a 11.764 personas y la de Coimbra a 10.242. Incluyendo las penas dictadas por la inquisición de Goa la suma total arroja una cifra de 40.026 personas condenadas por el Santo Oficio. Cfr. Novinsky, A., «Judíos y cristianos nuevos de Portugal», op. cit.

⁶² Rauschenbach, S., «Mediating Jewish Knowledge: Menasseh ben Israel and the Christian Republica litteraria», *Jewish Quarterly Review*, 102.4, 2012, pp. 561-588; Vainfas, R., «O idioma da apostasia judaica na Holanda do século XVII», *Mirabilia*, 21, 2015, pp. 506-526.

⁶³ Sobre García da Orta Véase: Pimentel, J. y Soler, I., «Painting Naked Truth: The Colóquios of Garcia da Orta (1563)», *Journal of Early Modern History*, 18.1-2, 2014, pp. 101-120; D'Cruz, I. A., «Garcia da Orta in Goa: Pioneering Tropical Medicine», *BMJ: British Medical Journal*, 303.6817, 1991, pp. 1593-1594; Luzes, P., «O Fascínio do Oriente na vida e na obra de Garcia d' Orta», *Afreudite-Revista Lusófona de Psicanálise Pura e Aplicada*, 4, 7.8, 2008, pp. 85-104; da Costa, P. F., «Geographical Expansion and the Reconfiguration of Medical Authority: Garcia de Orta's Colloquies on the Simples and Drugs of India (1563)», *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, 1, 2012, pp. 74-81; Farelo, M., «Garcia de Orta, The Faculty of Medicine at Lisbon, and the Portuguese Overseas Endeavor at The Beginning of the

vivió como cristiano fue denunciado a la inquisición y consecuentemente perseguido. Su hermana, también radicada en Goa, fue arrastrada viva a las llamas al mismo tiempo que se daba muerte a sus familiares en Portugal. Para cuando su hermana sufrió esta condena García da Orta ya había muerto, por lo cual se ordenó la exhumación de sus huesos para quemarlos públicamente. Otra figura descollante entre los intelectuales cristianos nuevos de Portugal fue el astrónomo y matemático Pedro Nunes (1502-1578), jefe de cosmografía de la corte, docente en la universidad de Coimbra y autor de varios tratados de navegación. Su vida transcurrió sin demasiados inconvenientes, lo cual no impidió que su descendencia fuera condenada por judaizante⁶⁴.

El movimiento de estas personas no se detendrá. Constantemente estimulados por las persecuciones inquisitoriales, la incertidumbre angustiosa ante las delaciones arbitrarias de sus vecinos cristianos nuevos y las políticas discriminatorias ratificadas por los estatutos de limpieza de sangre, muchos de los cristianos nuevos volverán a hacer el equipaje. Nos los volveremos a encontrar en Italia y sobre todo en los Países Bajos, donde fundarán una nueva Toledo y crearán, *ex nihilo* y a imagen y semejanza de sí mismos, otra Jerusalén.

II.2. La experiencia de los judíos hispano-portugueses en Italia

Desde aquél funesto año de 1391, también desde la expulsión de 1492 y aún huyendo como cristianos nuevos de las peligrosas indagaciones que la inquisición hispano-portuguesa continuó realizando durante el siglo XVI, muchos sefardíes

Sixteenth Century», *Journal of Medieval Iberian Studies* 7, 2, 2015, pp. 218-231; Fontes da Costa, P. Y de Carvalho T. N., «Entre Oriente y Occidente: los Coloquios de García de Orta y la circulación del conocimiento médico en el siglo XVI», *Asclepio* 65, 1, 2013.

⁶⁴ Sobre la obra cosmográfica de Pedro Nunes véase: Almeida, B., «On the Origins of Dee's Mathematical Programme: The John Dee–Pedro Nunes Connection», *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 43.3, 2012, pp. 460-469; Da Conceição, M. T., «Translating Vitruvius and Measuring the Sky: On Pedro Nunes and Architecture», *Nexus Network Journal* 13.1, 2011, pp. 205-220; Paio, A. C. R., «Geometry, the Measure of the World». *Nexus Network Journal*, 11.1, 2009, pp. 63-76.

partieron rumbo a los territorios de la actual Italia, donde también les aguardaron nuevas dificultades que sortear.

Las comunidades judías italianas no nacieron con la llegada de los hispano-portugueses. Por el contrario, todas ellas contaban con elementos autóctonos así como con inmigrantes asquenazíes, los cuales en general constituían los estamentos sociales más desfavorecidos. Frente a estos grupos establecidos, los emigrados desde la Península Ibérica pasarán a constituir un sector diferenciado en el contexto de las juderías italianas. Esta diferenciación tendrá que ver con rasgos que incluyen aspectos culturales diferenciados, posición económica y social, práctica religiosa, entre otros factores. Veamos seguidamente algunos detalles del establecimiento de los judíos en los territorios italianos, con especial atención en puntos principales como Nápoles, Ferrara, los Estados Pontificios y Venecia.

Nápoles fue uno de los primeros destinos escogidos por los exiliados. Sin embargo, el paso por suelo napolitano de los judíos de origen ibérico fue por demás breve. Ferrante, el hijo bastardo de Alfonso V de Aragón, había abierto las puertas del reino de Nápoles para recibir a los judíos. El célebre erudito Don Isaac Abravanel estaba ente los refugiados e incluso llegó a ser consejero de Alfonso, el hijo de Ferrante y su sucesor al trono. Sin embargo, tras una breve tregua los sefardíes tuvieron que hacer nuevamente las maletas ya que en 1510 fueron expulsados del reino bajo la acusación de propagar la peste. Por fortuna la península itálica todavía era capaz de ofrecer lugares de acogida menos hostiles para los judíos.

Paradójicamente, hasta mediados del siglo XVI uno de los grandes protectores de los judíos que salieron de la Península Ibérica fue el papado, el cual no compartía el feroz celo antijudío de los inquisidores hispano-lusitanos. El mismo Pablo III (1534-1549) promulgó en 1547 una bula para permitir que judíos levantinos —muchos de ellos de ascendencia marrana, es decir, cristianos bautizados que volvían a practicar la religión de la cual habían apostatado— se establecieran en Ancona. Las razones para tal apertura hacia la población judía hemos de encontrarlas en las consolidadas relaciones comerciales de los sefardíes con los centros mercantiles del Imperio Otomano, por lo tanto, favorecer la permanencia de los judíos de origen ibérico implicaba consolidar tales alianzas en beneficio de las economías nacionales particulares, incluyendo los

territorios del papado⁶⁵. Así, hacia 1552, Ancona contaba con más de cien familias judeo-portuguesas. Por similares motivaciones económicas surgieron asentamientos judíos en Mantua y Urbino.

Por intereses económicos idénticos a los del papado prosperó la judería romana, donde cohabitaban judíos autóctonos italianos y sefardíes recién llegados. Ambos grupos contaban con sinagogas propias y la de los segundos destacaba especialmente por su riqueza, reflejo a su vez del patrimonio cultural de los recién llegados. Francisco Delicado en *La lozana andaluza*, texto publicado en Venecia en 1528, nos ofrece testimonio sobre la presencia de los judíos en Roma:

Lozana.- Decíme, señoras mías, ¿hay aquí judíos?

Beatriz.- Muchos, y amigos nuestros; si hubiéredes menester algo d'ellos, por amor de nosotras hos harán honra y cortesía.

Lozana.- ¿Y tratan con los cristianos?

Beatriz.- Pues, ¿no los sentís?

Lozana.- ¿Y cuáles son?

Beatriz.- Aquéllos que llevan aquella señal colorada⁶⁶.

En la misma obra, Francisco Delicado enfatiza cómo los judíos sefardíes, es decir, los procedentes de la Peínsula Ibérica, poseían una posición privilegiada entre los judíos romanos. Estos judíos hispano-portugueses no sólo eran más ricos, sino también poseían un nivel cultural superior al de sus correligionarios «romanescos» e «italianos» y asquenazíes, los así denominados «tudescos». Nótese además el orgullo nacionalista que Delicado expresa en relación a los judíos ibéricos asentados en Roma:

⁶⁵ Cfr. Benbassa, E. y Rodrigue, A., *Historia de los judíos sefardíes, de Toledo a Salónica*, Madrid: Abada Editores, 2004, p. 56.

⁶⁶ Delicado, F., *La lozana andaluza*, ed. de C. Allaigre, Madrid: Cátedra, 2007, p. 202.

Lozana.- [...] Decíme, ¿qué es aquella casa que tantos entran?

Rampín.- Vamos allá y vello hés. Ésta es sinoga de catalanes, y ésta de abajo es de mujeres. Y allí son tudescos, y la otra franceses, y ésta de romanescos e italianos, que son los más necios judíos que todas las otras naciones, que tiran al gentilico y no saben su ley, *Más saben los nuestros españoles que todos, porque hay entre ellos letrados y ricos y son muy resabidos.* [La cursiva es nuestra].⁶⁷

Esta situación de prosperidad de los judíos ibéricos descrita por Francisco Delicado no durará demasiado. La *pax* romana para los sefardíes tocará a su fin con la llegada al trono pontificio de Pietro Caraffa. Este nuevo pontífice, encarnación del espíritu de la Contrarreforma en el seno de la Iglesia Católica, adquirió para sí el nombre de Pablo IV y empezó a desarrollar sus políticas antijudías y sobre todo anticonversas⁶⁸. A instancias suyas las familias de Ancona fueron arrestadas por insistir en su empeñamiento mosaico, el cual les había apartado de la eterna condición cristiana que el bautismo había impreso en sus almas. Semejante error sólo podría ser corregido por las llamas que ardieron para muchos de ellos en 1555. Con especial ahínco, el papa llevó a cabo una campaña para que los ducados, principados y ciudades italianas expulsaran a esos ex conversos al cristianismo que ahora se reestrenaban obscenamente como judíos en sus territorios. En 1569, otro papa, Pío V, decidió cortar por lo sano, decretando la expulsión de todos los judíos de los estados pontificios⁶⁹.

No todas las regiones italianas participaron en esta cacería, antes por prudencia económica que por piedad cristiana, ya que no estaban dispuestas a renunciar al

⁶⁷ Delicado, F., *La lozana andaluza*, op. cit., pp. 244-245.

⁶⁸ No parece fortuita la elección del nombre. Las epístolas paulinas resultan los escritos más furibundamente antijudíos del corpus neotestamentario. Siempre con un objetivo catequético y ecuménico el apóstol Pablo, paradigma del converso celoso y fanático de su nueva fe, dirige numerosos dardos contra sus ex correligionarios. El tono de estos ataques unas veces es conciliador y buscando la conversión a través de la percepción del error mientras que en otras es marcadamente condenatorio. A este respecto véase Ro. 2: 1-3:8 y 4:1-25, 2 Cor. 10: 1-18 y Flp. 3: 1-16.

⁶⁹ Parece ser que, no obstante las expulsiones decretadas, aún permanecieron algunos judíos tanto en Nápoles como en Roma. De los primeros nos ofrece testimonio fray Antonio de Guevara en sus *Epístolas familiares* donde, a su paso por Italia siguiendo a la corte de Carlos V, da cuenta de una disputa con los rabinos de la sinagoga en torno a la correcta interpretación del Antiguo Testamento. En cuanto a los segundos, Cervantes se refiere a ellos en el *Persiles* cuando los protagonistas de la novela, llegan a Roma por la puerta del *Populo* donde son recibidos por dos judíos. Véase Caro Baroja, J., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, op. cit., p. 262.

beneficio que les reportaba la presencia de los sefardíes y sus respectivas relaciones comerciales con el Mediterráneo y con puertos trasatlánticos. Dos fueron los principales puntos donde los judíos contaron con la benevolencia de sus gobernantes: el ducado de Ferrara y la República de Venecia. Por lo que respecta al primero, ya en 1492 la duquesa Eleonor de Aragón permitió el desembarco en puerto genovés de veinte familias judías procedentes de la Península Ibérica. Estas fueron toleradas en el ducado bajo la condición de no practicar la usura, pasando así a constituir el origen de la célebre comunidad judía de Ferrara, que se vería acrecentada posteriormente, recibiendo la afluencia de aquéllos que fueron expulsados de Nápoles⁷⁰. Fue allí donde el exiliado portugués Duarte Pinhel, más conocido como Abraham Usque, publicó en 1553 la traducción de la Biblia hebrea conocida como «Biblia de Ferrara»⁷¹. Pese a su potencia cultural, la comunidad de Ferrara también conocerá su ocaso y acabará disolviéndose conforme a las exigencias intransigentes de la época. En 1581 es denunciada la presencia en Ferrara de apóstatas y relapsos y se llevan a cabo numerosas detenciones de judíos hispanos. Estos fueron enviados a Roma, donde se les condenó a muerte en un auto de fe celebrado en 1583.

II.3. Venecia: las imprentas hebreas, la instauración del gueto y la quema del Talmud

El paisaje general de Italia, caracterizado por la intolerancia y las expulsiones, presentaba un aspecto desolador para los judíos. En este contexto, sólo Venecia continuó proporcionando en el siglo XVI un espacio de relativa estabilidad para los judíos en general y los sefardíes en particular. Tal es así que a partir de 1573 el gobierno

⁷⁰ Quedan por investigar los vínculos que estos exiliados judíos de la Península Ibérica pudieran haber tenido con los círculos platónicos y herméticos de la familia d'Este de Ferrara. Sobre el ducado de los d'Este véase Tuohy, T., *Herculean Ferrara: Ercole d'Este (1471-1505) and The Invention of a Ducal Capital*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002; Barstow, K., *The Gualenghi-d'Este Hours: Art and Devotion in Renaissance Ferrara*, Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2000.

⁷¹ Sobre la Biblia de Ferrara es posible consultar los trabajos reunidos en Berenguer Amador, A. y Hassan I. M. (eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Anual sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: Comisión Nacional Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC, 1994.

de la ciudad de la Laguna propició la llegada a sus canales de más cristianos nuevos de origen ibérico, a los cuáles designaba en sus documentos como «ponentinos». Hacia el 1600, dos mil quinientos judíos habitaban en la Serenísima. La ciudad de la Laguna fue en gran medida para los sefardíes la antesala de mucho de lo que cristalizará un siglo después en Ámsterdam. En Venecia surgirá una comunidad fuerte y organizada y de las imprentas de la ciudad saldrán numerosas publicaciones judías, muchas de ellas en hebreo. Más aún, en el futuro, serán las autoridades rabínicas de Venecia quienes oficiarán como demiurgo de la comunidad judía de Ámsterdam, ilustrándolos en una ortodoxia absolutamente olvidada por aquéllos recién llegados a los Países Bajos desde España y Portugal.

Sin embargo, esta situación de bienvenida aperturista hacia los judíos hispano-portugueses no era la norma en tiempos de la expulsión de 1492, cuando en Venecia aún no existía un permiso oficial para el establecimiento de una comunidad judía, allende la presencia de algunos individuos aislados. El propio Isaac Abravanel, el más célebre de los moradores del gueto veneciano, no llegó a la serenísima directamente desde Castilla, sino que arribó allí en 1503 tras un considerable periplo por otras ciudades italianas y por Corfú, que por entonces pertenecía a los dominios venecianos. Paradójicamente —o al menos teniendo en consideración las connotaciones negativas que el término «ghetto» ha adquirido en tiempos contemporáneos tras la experiencia del nazismo— fue la instauración del ghetto de Venecia lo que supuso la estabilidad y el reconocimiento jurídico de los judíos en la ciudad, permitiendo su prosperidad económica y cultural, aún con los límites legales establecidos⁷². No obstante este reconocimiento jurídico y la prosperidad del ghetto veneciano, la Serenísima también será una estación de paso para muchos de los judíos de origen ibérico, tal vez en parte porque esta prosperidad cultural fue una manifestación efímera. Efectivamente, el período de florecimiento de la vida cultural judía veneciana comenzará a decaer con la creciente censura al trabajo de los impresores de textos hebreos y será definitivamente clausurado cuando, en 1568, más de veinte mil libros judíos sean quemados en la Plaza San Marcos. Veamos a continuación con mayor detenimiento la historia de la judería veneciana y de su quehacer cultural.

⁷² Cfr. Bonfil, R., *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 68-77.

Desde 1464 había registros de reuniones destinadas a prácticas religiosas entre los judíos que habitaban en Venecia⁷³. Ya para 1497 el Senado de Venecia era perfectamente consciente de que las políticas tanto antijudías como anticonversas adoptadas por los reyes Fernando e Isabel en la Península Ibérica habían propiciado que algunos de estos últimos se asilaran en la ciudad, temerosos de la suerte que les tenía reservada la inquisición española. Los sectores venecianos más fieles al catolicismo no veían con simpatía el establecimiento en la ciudad de aquella gente, ya que sabían que se trataba de conversos al cristianismo —es decir, cristianos a todos los efectos— que mantenían prácticas propias de la fe judía, lo cual los transformaba de facto en herejes. Se decretó por tanto una ley que exhortaba a estos herejes marranos a dejar Venecia en el plazo de dos meses a la vez que se les prohibía el desarrollo de cualquier actividad económica so pena de ver confiscadas todas sus pertenencias. El castigo se hacía extensivo a cualquiera que entablara acuerdos económicos con los dichos marranos. La ley tenía aplicación tanto para los casos actuales como para los futuros y se aplicaba a todos los territorios venecianos.

En 1509, a causa de la guerra de la Liga de Cambrai, los territorios continentales de Venecia fueron invadidos, lo que llevó a muchos judíos italianos y asquenazíes a refugiarse en la ciudad. Aunque la intención inicial fue expulsarlos, en 1513 el gobierno de la Serenísima optó finalmente por autorizar su permanencia en la ciudad. Asimismo, se relajaron las prohibiciones respecto al desarrollo de actividades económicas, permitiéndoles practicar el préstamo bancario y la venta de mercancías —principalmente ropa— de segunda mano, actividad que sería conocida por el nombre de *strazzaria* y a la que se dedicarían especialmente no los sefardíes, sino los judíos asquenazíes procedentes de Alemania (los «tudescos»). Aquella presencia de los judíos en Venecia desde luego no agradaba a los sectores más conservadores de la ciudad, entre ellos el clero, que realizó fuertes presiones para que el gobierno los expulsara. Sin embargo el Senado optó por otra vía que permitió el asentamiento de los judíos en la ciudad pero que a la vez permitía a las autoridades ejercer un control efectivo sobre ellos. Por tal motivo, en 1516 se estableció que las residencias de los judíos habían de

⁷³ Cfr. Pullan, B., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, London: Tauris, 1997, p. 153.

quedar circunscritas a la isla del *Ghetto nuovo* a la cual se rodeó de murallas. Para los judíos era a todos los efectos obligatorio residir en el gueto⁷⁴.

Las puertas del *Ghetto*, debidamente vigiladas por centinelas pagados por los propios judíos, se cerraban por las noches, instaurando así un obligatorio toque de queda. Además, los judíos estaban obligados a pagar cuantiosas sumas de dinero como tasa, conocidas como *condotta*, que les permitían morar legalmente en la ciudad por un plazo limitado de años. A la finalización del período especificado en la *condotta* el permiso de residencia era revisado y eventualmente renovado, previa entrega de nuevas cantidades de dinero. Hay que insistir en que, aunque las murallas del gueto supusieron una medida de segregación física y en gran medida el cercenamiento de la libertad de sus ocupantes, a su vez implicó su reconocimiento jurídico como habitantes de Venecia, lo que es mucho más de lo que los judíos podían aspirar en otros territorios europeos. Con el tiempo, el antiguo *Ghetto* resultaría demasiado pequeño para albergar a su creciente población judía, motivo por el cual en 1541 el gobierno veneciano otorga a los judíos el permiso para ampliar su jurisdicción a un territorio cercano, el *Ghetto Vecchio*.

Este contexto de reconocimiento jurídico favoreció la llegada a la ciudad de los canales de más judíos. Muchos de ellos no eran tales, sino individuos nacidos en ámbitos cristianos nuevos hispano-lusitanos, es decir, hijos de conversos al cristianismo que al llegar a Venecia se calzaban directamente el gorro amarillo distintivo de los judíos y se marchaban a vivir dentro de los límites del gueto. Algunos miembros del clero reclamaron condena inmediata para aquéllos nuevos herejes del cristianismo que aún habiendo recibido el bautismo vivían como judíos en el gueto, pero parece ser que el gobierno de la ciudad no tomó cartas en el asunto ni se molestó demasiado en indagar en el pasado cristiano de aquéllos⁷⁵. Por tanto, no se les molestó y esto permitió que

⁷⁴ Pullan, B., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, op. cit., pp. 155-56.

⁷⁵ La identidad religiosa de los sefarditas en Venecia distó mucho de adquirir un aspecto homogéneo. Tal y como intuía buena parte del clero veneciano, muchos de aquéllos mercaderes españoles y portugueses que llegaban a la ciudad de la laguna no eran judíos, sino cristianos bautizados que no habían realizado una conversión formal al judaísmo y que habitaban en un terreno indefinido. Venecia fue entendida para muchos como un territorio de paso y como una posición de privilegio para las redes de contacto en el comercio del Mediterráneo. Por tales motivos, la fluidez de la identidad, considerando siempre que desde Venecia se podía volver a España como cristiano o bien avanzar hacia Turquía como judío, resultaba un elemento por demás ventajoso: «Through the Levantine Jewish nation, which in theory consisted of transient Sephardic traders and of subjects of the Sultan, the Venetian Republic came into contact with the Marranos and former Marranos of Spain and Portugal – with Sephardic Jews who had once conformed Christianity. For some of them the Venetian Ghetto was a haven in which they declare themselves to be Jews. For some the city was a place where they paused and dissembled, living still as Christians, but

estos cristianos nuevos devenidos en judíos nuevos prosperaran, al punto que a principios del siglo XVII, un veneciano patricio protestaba por la hegemonía comercial de los judíos ibéricos en la zona de Rialto. Era fácil identificarlos y no sólo por el sombrerito amarillo que tocaba su testa: todos ellos seguían hablando en portugués⁷⁶.

El gobierno de la Serenísima acabaría penalizando a aquellos que fuera del gueto vivían públicamente como cristianos pero practicando en la clandestinidad las ceremonias religiosas judías. En 1550 se quiso poner en práctica la ley relativa a los marranos promulgada en 1497, o sea, concederles un plazo de no más de dos meses para dejar Venecia bajo pena de confiscación de todos sus bienes y dos años en galeras, tanto para ellos como para cualquiera que comerciara con ellos. Varios mercaderes venecianos que nada tenían que temer en tanto y en cuanto no poseían ni una gota de sangre judía presentaron no obstante una objeción a semejante ley. Estos mercaderes objetaron que a ellos no les era posible conocer quién era marrano y quién no y por lo tanto podrían llegar a infringir la ley sin intención de hacerlo y recibir el consiguiente castigo. Parece poco probable que esta aludida incapacidad para detectar a los marranos —los cuáles eran de origen hispano-lusitano, y por lo tanto fácilmente reconocibles sólo por el idioma que hablaban— haya sido real. Antes bien, parece que los mercaderes venecianos no estaban económicamente interesados en prescindir de las relaciones comerciales con aquellos elementos ibéricos. Finalmente, el peso de los argumentos económicos, acabó derogando la prohibición de comerciar con marranos.

Esta atmósfera de sospecha y celo inquisitorial contra los herejes no se limitaba en Venecia a los conversos al cristianismo que continuaban judaizando. De hecho, los anabaptistas eran perseguidos con aún mayor encono que los judaizantes. Sin embargo, este creciente clima de intransigencia puso en serio peligro la vida cultural de los judíos venecianos, aún cuando no constituían el blanco de ataque predilecto. Como resulta natural, la intransigencia religiosa provocó estertores en la vida cultural de los judíos y los sucesivos accionares de la inquisición romana instalada en Venecia afectó

slowly winding up their affairs in Europe and building up new and profitable connexions within Jewry. The choice between Christianity and Judaism was not always easy to make. *It was not only a choice between faiths, between the ancestral and the imposed religion. It was also a choice between dominant Christian culture and repressed sub-world created for Jews beneath it* [la cursiva es nuestra]. Pullan B., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, op. cit., p. 168.

⁷⁶ Cfr. Ravid, B., «Los sefarditas en Venecia», en Méchoulán, H. (ed.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora. 1492-1992*, Madrid: Trotta, 1993, p. 281.

profundamente a una industria en concreto, paradigmática de la identidad intelectual veneciana: la imprenta.

Aproximadamente entre 1515 y 1553 las imprentas dedicadas a textos hebreos habían prosperado notoriamente. Una de las figuras centrales había sido Daniel Bomberg, que no era judío sino cristiano, procedente de Amberes y profundamente interesado en temas judíos. Daniel Bomberg fundó una imprenta dedicada a textos hebreos en 1516. A la fecha de su retiro, acontecido en 1548, Daniel Bomberg había publicado aproximadamente doscientos títulos, incluyendo una edición completa del Talmud. El interés de Daniel Bomberg como impresor en libros de temática judía o escritos en lengua hebrea no se trató en absoluto de un caso aislado. De esta forma, a partir de 1540 otros impresores se sumaron a esta tendencia, entre ellos Giovanni di Farri y Francisco Brucioli⁷⁷. Por su parte, patricios como Marc'Antonio Giustanini y Alvise Bragadino publicaron, sólo en 1553, un total de cien títulos hebreos. Este papel desempeñado por estos hombres de letras cristianos tenía una razón de ser. Los judíos podían trabajar como editores de los textos e impresores, pero sus nombres no podían encabezar las obras, dado que supuestamente no se les estaba permitida la labor editorial. Por este motivo estas publicaciones se realizaban con el respaldo oficial que los nombres cristianos, algunos de ellos pertenecientes a distinguidas familias del patriciado de Venecia, conferían al proyecto.

Allende el interés de estos impresores cristianos en los textos hebreos, debe ser considerada cuál era la percepción que los patricios venecianos tenían de los judíos que habitaban en su ciudad. El patriciado de Venecia era capaz de hacer distinciones entre los judíos que habitaban en el distrito de *Cannaregio*, lugar de emplazamiento del gueto. Aparentemente, los judíos procedentes de otras ciudades italianas eran relativamente respetados, al igual que los procedentes de Alemania, aún pese a que estos constituían los sectores de población más pauperizada del gueto. El mayor recelo recaía entre aquellos recién llegados de la Península Ibérica, recelo tal vez explicable en virtud de que eran los únicos que representaban una verdadera competencia económica. En cualquier caso, el clima de antipatía hacia los judíos continuaba en aumento y como

⁷⁷ Grendler, P. F., *The Roman Inquisition and The Venetian Press, 1540-1605*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, p. 90.

otras veces antes, sin importar las divisiones internas de la comunidad, se les percibía como un grupo compacto.

Durante el año de 1540 ya se habían producido ataques contra el gueto, sin que los mismos hayan sido reprimidos ni sus culpables castigados. No obstante ello, como se ha explicitado antes, los intentos por expulsar a los marranos españoles tampoco prosperaron y posiblemente los lucrativos ingresos que suponía el pago de la *condotta* permitieron que aquellas medidas no prosperaran. Las imprentas hebreas fueron objeto de un trato semejante, marcado por una hostilidad enconada que remitían en intensidad conforme los impresores mejoraban sus ofertas económicas al gobierno de la ciudad para que se les permitiera proseguir con su tarea. El propio Daniel Bomberg había ofrecido en 1525 alrededor de cien ducados para obtener un permiso que le permitiera imprimir libros hebreos. El ofrecimiento de Bomberg fue rechazado bajo el argumento que aquéllos libros que imprimía atentaban contra la fe católica. En 1526 Daniel Bomberg multiplicó su oferta ofreciendo quinientos ducados, suma que acabó por persuadir al senado de Venecia de otorgarle el permiso para imprimir, pasando por alto esta vez el supuesto peligro que los libros salidos de la imprenta de Bomberg suponían para el catolicismo. Lo que los generosos aportes de Daniel Bomberg al senado no pudieron evitar fue que atenuara el creciente antijudaísmo que se manifestaba en la ciudad de la laguna y que acabó finalmente arrinconando en una posición crítica la labor de los impresores dedicados a la difusión de obras hebreas y judías.

Efectivamente, las noticias de estas imprentas venecianas especializadas en publicaciones hebreas llegaron a Roma y las reacciones adversas no se hicieron esperar. En 1550, el cardenal Girolamo Verallo protestó ante el embajador de Venecia acerca de las ochocientas copias del Talmud babilónico que se estaban fraguando en la imprenta de Marc'Antonio Giustiniani, edición que se completó en 1551. El mencionado cardenal Girolamo Verallo advirtió del carácter pernicioso para la fe cristiana que entrañaba ya no sólo el Talmud, sino la mayoría de los textos hebreos que se estaban imprimiendo en Venecia, repletos de blasfemias judaicas, de insultos a la Virgen y a los santos, de ataques contra la eucaristía y el dogma de la santísima trinidad. Es así como el mismo año de 1551 el gobierno de Venecia encomienda al *Esecutori contro la bestemmia* la

realización de un atento escrutinio de los textos judíos⁷⁸. El objetivo de esta investigación era encontrar las posibles ofensas a la fe contenidas en el Talmud, para lo cual fue requerido el servicio de hebraístas cristianos. Tras su labor pericial el *Esecutori contro la bestemmia* concluyó que el Talmud estaba cuajado de ofensas al Dios padre, a Jesucristo y a la virgen María. Estos resultados fueron debidamente comunicados al Concilio de los Diez, el órgano gubernamental de la ciudad de Venecia, para que tomara las medidas correspondientes a la gravedad del caso.

Finalmente, una orden papal firmada el 12 de Agosto de 1553 condenó al Talmud y a otros textos judíos a la hoguera⁷⁹. La orden fue implementada en Roma el 12 de Septiembre de ese mismo año y el Santo Oficio dictaminó que acciones idénticas debían ser tomadas en todos los territorios italianos. Así, el 18 de Octubre de 1553, el gobierno veneciano, persuadido por las conclusiones suministradas por el *Esecutori contro la bestemmia* de que el Talmud era un libro blasfemo para el cristianismo, ordenó su quema. El *Esecutori* fue una vez más la institución encargada de cumplir con estas órdenes, así como de localizar todas las copias existentes del libro. Se ordenó buscar en el ghetto, en las casas de los judíos, en los estudios de los eruditos, en todas las bibliotecas de Venecia a fin de que no sobreviviera ninguna copia a la purga decretada. Acabada la pesquisa, el sábado 21 de Octubre de 1553 todas las copias venecianas del Talmud y otros textos judíos ardieron en una pira en la Piazza San Marco⁸⁰. Durante los meses siguientes el Talmud fue destruido en todos los territorios venecianos, incluyendo aún los más distantes, como la isla de Creta. A la finalización de esta campaña pirómana se especula que en toda Italia cientos de miles de copias del Talmud fueron destruidas⁸¹.

Como resulta evidente, la quema del Talmud en Venecia supuso graves pérdidas económicas, principalmente para los impresores. Incluso patricios notables como Marc'Antonio Giustiniani y Alvise Bragadino fueron afectados, viendo reducidos a cenizas los libros que habían sido confeccionados en sus imprentas sin poder hacer nada

⁷⁸ Cfr. Derosas, R., «Moralità e giustizia a Venezia nel'500-'600: Gli Esecutori contro la bestemmia», *Stato, società e giustizia nella repubblica Veneta (sec. XV-XVIII)*(Rome: Jouvence, 1980), 1980, pp. 431-528; Cozzi, G., *Religione, moralità e giustizia a Venezia: Vicende della magistratura degli Esecutori contro la bestemmia*, CLEUP, Cooperativa libraria editrice degli studenti dell'Università di Padova, 1969. Viaro, R., «La magistratura degli esecutori contro la bestemmia nel XVI secolo», Tesis doctoral, Università degli Studi di Padova, 1969-1970.

⁷⁹ Pullan, B., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice*, op. cit., p. 19.

⁸⁰ Grendler, P. F., *The Roman Inquisition and The Venetian Press, 1540-1605*, op. cit., p. 92.

⁸¹ *Ibidem*.

para evitarlo. Mientras los miembros del *Esecutori contro la bestemmia* recolectaban copias del Talmud para quemarlas, Marc'Antonio Giustiniani apeló al papa ofreciendo una interesante suma de dinero para salvar su edición del Talmud de 1551. El impresor no tuvo éxito esta vez recurriendo al soborno: todo el stock de Marc'Antonio Giustiniani ardió en las mismas llamas que el resto de las copias del Talmud confiscadas a los judíos del gueto veneciano y a los doctos hebraístas de Venecia. Veinte años más tarde, Antonio Giustiniani, hijo y sucesor de Marc'Antonio Giustiniani declaró que para su padre la quema de libros judíos de 1553 había supuesto un daño económico calculable en 24.000 ducados.

En 1554 nuevos decretos papales atenuaron en parte la intransigencia inicial, permitiendo la publicación de libros hebreos y judíos. Sin embargo, el *Talmud* quedaba excluido de este permiso. A su vez, los textos que sí podían publicarse debían pasar por la previa labor de expurgación por parte de los inquisidores. Pese a estos decretos papales más permisivos con la divulgación de libros judíos, las imprentas venecianas dedicadas a los textos hebreos jamás se recuperarían del golpe de 1553 y esto traería aparejada la decadencia de la cultura judía en Venecia. Esta expulsión de la labor editorial asociada a los textos hebreos y judíos supuso ya no sólo una pérdida para impresores concretos, o un detrimento de la otrora floreciente intelectualidad judía veneciana. La pérdida de las imprentas hebreas también perjudicó a la economía de la ciudad, que ya no se pudo beneficiar de los impuestos que imponía al papel y a los libros que entraban y salían de su jurisdicción. Es importante no perder de vista que la producción de libros había sido una de las actividades más lucrativas de Venecia y que en concreto los libros judíos producidos en la ciudad tenían compradores en toda la cuenca mediterránea⁸².

Aún mermada y deslucida, la actividad editorial vinculada a publicaciones judías y hebreas continuó en Venecia. En 1559, el *Esecutori contro la bestemmia* permitió la publicación de libros judíos pero reclamó su posición censora, amparándose en los decretos papales de 1554 y 1555 que recomendaban una labor de expurgación inquisitorial sobre aquellas obras. Todo lo que se publicó en Venecia estuvo sujeto a la labor expurgatoria del *Esecutori contro la bestemmia*. Para tal función fueron contratados expertos cristianos en lengua hebrea, que se dedicaron a expurgar los textos

⁸² Grendler, P. F., *The Roman Inquisition and The Venetian Press*, op. cit, p. 93.

conforme a las instrucciones suministradas directamente por Roma⁸³. El establecimiento definitivo de la Contrarreforma terminó de trazar los límites entre los cuáles la labor editorial podía discurrir. De esta forma, la finalización del Concilio de Trento supuso la publicación en 1564 de un nuevo índice de libros prohibidos. El índice tridentino permitía la publicación del Talmud, con la exclusión de los pasajes de carácter anticristiano y omitiendo el título mismo de la obra. Al calor de estas conclusiones conciliares, impresores ya consagrados así como otros más noveles reiniciaron la publicación de textos hebreos y judíos. Entre ellos es posible mencionar a figuras como el ya citado Alvise Bragadino, Me'ir ben Jacob Parenzo, Giorgio d' Cavalli, Giovanni di Gara, Giovanni Griffio y Cristoforo Zanetti⁸⁴.

Pero Venecia seguiría empapada de un creciente antisemitismo y su población judía fue la depositaria de nuevas sospechas contra ella. Esta vez los judíos fueron acusados de ser cómplices de los turcos y de intentar sabotear a la República de Venecia. Una vez más, la dimensión política se cobraría consecuencias en la vida cultural, ya que estas acusaciones de traición trajeron aparejadas mayores hostilidades contra las imprentas dedicadas a obras hebreas y judías. Debe recordarse el celo vigilante que el *Esecutori contro la bestemmia* mantenía sobre estas obras y que los permisos de publicación se producían en los límites expresos trazados por la censura. Pero aún pese a las labores de escrutinio previas a la publicación de los textos, el *Esecutori contro la bestemmia* mantenía sus sospechas contra aquéllas obras a las que consideraba culpables de emponzoñar la ortodoxia cristiana. En virtud de tales sospechas, el *Esecutori* estaba dispuesto a reaccionar ante la menor duda a fin de preservar la moral religiosa de la ciudad. Por tal motivo, en 1568 el *Esecutori contro la bestemmia* confiscó alrededor de veinte mil volúmenes que recogían unos dieciséis títulos diferentes que habían sido publicados entre 1566 y 1568.

En esta nueva purga de 1568 ya no sólo el *Talmud* fue objeto de censura. Textos judíos de la más variada temática, que incluían versiones políglotas del Antiguo Testamento, manuales de liturgia en la sinagoga, libros de oraciones, tratados midráshicos y textos cabalísticos fueron confiscados. Del total de libros confiscados alrededor de ocho mil fueron arrojados a las llamas. Además de confiscar y quemar

⁸³ Ibídem, p. 140.

⁸⁴ Ídem.

estos libros, el *Esecutori contro la bestemmia* multó a los impresores que habían sido responsables de esas ediciones censuradas, entre los cuales destacaban los ya familiares apellidos Cavalli, Gara, Griffio, Zanetti y Bevilacqua. Después de semejantes sucesos la actividad editorial vinculada a textos hebreos prácticamente desaparecería del ámbito público, aunque ciertos conatos clandestinos continuarían en actividad. De hecho, el ya mencionado Marc'Antonio Giustiniani fue denunciado por haber importado doce cajas repletas de libros hebreos, entre los cuáles se incluían muchos de los títulos que habían sido confiscados en 1568⁸⁵. Aún su hijo Antonio Giustiniani se vio implicado en el tráfico de libros hebreos que habían burlado la consabida expurgación del *Esecutori contro la bestemmia*.

Con posterioridad a 1568 la situación de los judíos en Venecia fue cada vez más precaria, al punto que en 1571 se consideró la posibilidad de expulsarlos definitivamente, opción que fue votada el 18 de diciembre de aquél año. Los motivos para acrecentar el odio hacia los judíos eran más o menos los mismos de siempre: se les acusaba de ser enemigos internos, de ser espías de los turcos, de haber conducido por las malas artes de la usura a nobles familias patricias a la miseria. Voces más conciliadoras dentro de los círculos de influencia cercanos al poder remarcaron el hecho de que gracias a que los judíos se habían dedicado a la usura eso había eximido a los cristianos de tan onerosa e indigna labor. A su vez, se consideraron como tantas otras veces los pingües beneficios económicos que para la ciudad reportaba el pago de la *condotta*. Finalmente el Senado decidió cancelar la orden de expulsión, pero la *condotta* no fue renovada, motivo por el cual los judíos venecianos habitaban en un vacío legal que implicaba una inestabilidad política altamente peligrosa para su integridad comunitaria. La *condotta* fue renovada ulteriormente, en 1573, inaugurando un nuevo período de calma y prosperidad para la judería veneciana.

Efectivamente, el antisemitismo veneciano había vuelto a remitir, pero para entonces la actividad editorial estaba buscando otros horizontes menos hostiles y junto con los libros, muchos de los intelectuales judíos más reputados también dejaron atrás la ciudad de los canales. Es preciso poner de relieve que el hecho mismo de la persecución de la cultura judía resulta un testimonio indirecto de su florecimiento en Venecia durante el siglo XVI, lo cual transforma a Venecia en un puente cultural entre las

⁸⁵ Ibídem, p. 143.

aljamas ibéricas y la comunidad de intelectuales sefardíes que florecería más tarde en Ámsterdam durante el siglo XVII. En lo que hace concretamente a los pensadores de origen ibérico, exhibieron una permeabilidad que les permitió abrirse a las eclécticas corrientes de pensamiento que circulaban en los círculos ilustrados venecianos. Estos pensadores que habían llegado a Venecia desde España incorporaron formas de neoplatonismo con fuertes influencias alquímicas, astrológicas y cabalísticas. Hay que advertir sin embargo que la cábala a la que estos pensadores se adhirieron ya no era la pura tradición esotérica que había surgido en las escuelas de la Provenza, Cataluña y Castilla, sino la cábala que se había mezclado con la filosofía de Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin y Francesco Georgi Veneto —también conocido como Zorzi, entre otros neoplatónicos-cabalistas del período renacentista. De esta tendencia sincrética probablemente no sea posible encontrar una figura más paradigmática que la de Judah ben Isaac Abravanel, más conocido y citado como León Hebreo. Antes sin embargo de adentrarnos en la figura de León Hebreo es menester considerar la figura de su padre, Isaac Abravanel, autor de transición entre la memoria medieval de las aljamas y las ciudades del Renacimiento rebosantes de ideas nuevas.

II.4. Isaac Abravanel y la transición hacia el pensamiento judío renacentista

Judah ben Isaac Abravanel, el León Hebreo del Renacimiento, conforme a los escasos datos biográficos con los que se cuentan sobre su persona, habría nacido en Lisboa, entre 1460 y 1465⁸⁶. Era el hijo mayor de Don Isaac Abravanel, judío cortesano, financista acaudalado, comentador bíblico y filósofo⁸⁷. Isaac Abravanel fue en gran

⁸⁶ Sobre la controversia en torno a la fecha de nacimiento de León Hebreo véase Nelson Novoa, J., *Los Diálogos de Amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, Lisboa: Cátedra de Estudios Sefarditas «Alberto Benveniste» da Univeridade de Lisboa, 2006, p. 35 (nota 23).

⁸⁷ Sobre la figura de Isaac Abravanel, su contexto histórico y su quehacer intelectual es posible consultar: Lipiner, E., *Two Portuguese Exiles in Castile: Dom David Negro and Dom Isaac Abravanel*, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1997; Lawee, E., *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition, Defense, Dissent and Dialogue*, Albany: State University of New York, 2001; Borodowski, A. F., *Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil: The Tension Between Medieval Jewish*

medida el iniciador del tipo de pensamiento sincrético que caracterizaría a la producción de su hijo. Reparar en la figura de Isaac Abravanel permite percibir con mayor claridad el proceso de asimilación del neoplatonismo que tuvo lugar entre los autores judíos tras la expulsión de España en 1492. Este proceso de asimilación estuvo directamente vinculado con la toma de contacto de estos exiliados con la realidad cultural del neoplatonismo italiano del Renacimiento. Atendamos por tanto a algunos datos relativos a la producción filosófica de Isaac Abravanel, un eslabón de transición entre la filosofía judía medieval y sus nuevas expresiones renacentistas.

La familia Abravanel había gozado en suelo portugués de una posición social por demás privilegiada, debido en gran parte a que Isaac Abravanel era el hombre de confianza del rey Alfonso V (1432-1481). Bajo el mandato de Alfonso V tuvo lugar en el reino luso un florecimiento de la vida cultural que también benefició a la vida cultural judía. El monarca Don Alfonso había sido educado por maestros afines al humanismo ibérico e italiano, motivo el cual su gestión se mostró permeable a la colaboración ecuménica entre los intelectuales de su reino, un movimiento que incluyó la participación de intelectuales judíos como Isaac Abravanel. Como en otras ocasiones, esta situación de convivencia no sería perpetuada por los sucesores de Alfonso V. Tras el ascenso al trono de Juan II (1455-1495), el sucesor de Alfonso V, la favorable posición de los Abravanel se vio drásticamente alterada. Don Isaac Abravanel será acusado entonces de participar en una conspiración de nobles encabezada por Fernando II de Braganza, acusación que suponía la condena a muerte del erudito judío. Así, el 31 de Mayo de 1483 Don Isaac Abravanel deja el reino de Portugal camino de tierras castellanas, seguido poco tiempo después por su mujer y sus hijos⁸⁸.

En las tierras de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla los Abravanel detentaron un estatus social y económico tan o más relevante como el que habían tenido en Portugal. Las campañas bélicas de los reyes católicos contra el último bastión de los árabes en la Península Ibérica necesitaban soporte monetario y esta fue una oportunidad perfecta para que un financista experimentado como Isaac Abravanel ganara una

Philosophy and Biblical Commentary, New York: Peter Lang, 2003; Netanyahu, B., *Don Isaac Abravanel: Statesman & Philosopher*, London: Cornell University Press, 1998.

⁸⁸ Para una aproximación exhaustiva a los datos biográficos de Isaac Abravanel resulta un trabajo de referencia obligada: Netanyahu, B., *Don Isaac Abravanel: Statesman & Philosopher*, op. cit. Asimismo Lipiner, E., *Two Portuguese Exiles in Castile: Dom David Negro and Dom Isaac Abravanel*, op. cit., pp. 46-79.

posición de influencia junto a los círculos más altos del poder político. Fue así como Isaac Abravanel puso toda su pericia financiera al servicio de la recaudación de ingresos en metálico para la guerra de los reyes católicos contra Granada. Debido a este servicio a la monarquía, los Abravanel volvieron a estar estrechamente vinculados tanto al poder real como a las más encumbradas casas nobiliarias. Sin embargo, esta proximidad de la familia Abravanel con las esferas más altas del poder no evitó que en 1492 fuera obligada a partir al exilio. El edicto de expulsión firmado por Fernando e Isabel no admitía excepciones y sólo la conversión al cristianismo era la forma de librarse del destierro. Ninguno de los Abravanel siguió los pasos que tomaron otros célebres y acaudalados recaudadores de impuestos, como Abraham Seneor y su yerno Me'ir Melamed, bautizados voluntariamente en las vísperas de la expulsión y con los monarcas como padrinos. En 1492, el mismo año en que Boabdil entregaba Granada a los ejércitos de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla, la ilustre familia Abravanel dejaba para siempre la península ibérica.

Entre las opciones de exilio la primera fue el reino de Nápoles, donde gobernaba Ferrante, quien, como hemos visto anteriormente, no era hostil a los judíos. Isaac Abravanel y su hijo Judah formaron parte del círculo más próximo al rey de Nápoles y a su hijo Alfonso. Sin embargo, en 1494 el rey de Francia invadió el reino de Nápoles, motivo por el cual la familia real se vio forzada a buscar refugio en Sicilia, donde fueron acompañados por los Abravanel. Tras el fracaso de la familia real por recuperar el dominio napolitano, los Abravanel se dirigieron a Corfú, que por aquél entonces era una de las colonias venecianas. La comunidad judía de Corfú era demasiado pequeña y carente de toda pujanza cultural, lo cual probablemente motivara a los Abravanel a retornar a la Italia continental. Sin que fuera ya posible retornar a Nápoles, en este caso Isaac Abravanel optó por un pequeño puerto del Adriático, también bajo el poder de las flotas venecianas y donde el autor permaneció por unos ocho años, durante los cuáles compuso alrededor de nueve obras. Tras su estancia allí, Isaac Abravanel finalmente se dirigió a Venecia, donde permaneció hasta su muerte, acontecida en 1508.

Don Isaac Abravanel, aún siendo considerado una de las figuras más prominentes de la erudición judía medieval, ya presentaba algunos de los rasgos sincréticos que

serían aún más acuciados y evidentes en la obra de su hijo Judah Abravanel⁸⁹. Isaac Abravanel estaba profundamente familiarizado con las fuentes tradicionales del judaísmo, tanto las bíblicas como las rabínicas. Asimismo, conocía la filosofía judía medieval y las tradiciones místicas y cabalísticas. Junto a su manejo de las fuentes judías, Isaac Abravanel también poseía un conocimiento profundo de los autores clásicos latinos, los padres apologistas cristianos y la filosofía medieval árabe y latina. Es posible decir que Isaac Abravanel poseía una formación heterogénea que le predisponía a la incorporación armoniosa en sus obras de elementos no judíos. De hecho, este sincretismo de la formación intelectual de Isaac Abravanel fue una marca distintiva de sus obras, aún de las más tempranas.

Todo indica que Don Isaac Abravanel, además de un conocimiento en absoluto superficial de las tradiciones filosóficas clásicas y cristiano-medievales, estaba asimismo próximo a formas de saber muy afines a la sensibilidad intelectual de los ambientes neoplatónicos italianos con los que más tarde entraría en contacto. Entre estas formas de saber a las que Isaac Abravanel mostraba una predisposición poco esperable por parte de un pietista judío ortodoxo se encuentra la astrología. Varios de los escritos de Isaac Abravanel recogen nociones astrológicas que no gozaban de aceptación en círculos rabínicos ortodoxos, en general reacios a incorporar cualquier elemento de análisis ajeno a las tradiciones judías⁹⁰. Por el contrario, en su obra *Ateret Zekenim*, redactada durante su estancia en Portugal, Isaac Abravanel reinterpreta el tópico del exilio del pueblo judío incorporando ideas astrológicas. Conforme a la argumentación ofrecida por Isaac Abravanel, el exilio de Israel es lo que lo ha apartado del resguardo de la providencia divina, dejándolo a merced de las influencias astrales. Para Isaac Abravanel, cada pueblo, cada país, e incluso cada ciudad, tienen una constelación que les corresponde y que rige su destino⁹¹.

⁸⁹ Cfr. Cohen Skalli, C., «A Paradigm in Isaac Abravanel's Encounter with Renaissance Culture», en Melamed, A., Shalev, Z. y Zinguer, I. (eds.), *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, Leiden y Boston: Brill, 2011.

⁹⁰ Netanyahu, B., *Don Isaac Abravanel: Statesman & Philosopher*, op. cit., pp. 118-128.

⁹¹ Cohen Skalli, C., «A Paradigm in Isaac Abravanel's Encounter with Renaissance Culture», en Melamed, A., Shalev, Z. y Zinguer, I. (eds.), *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, op. cit., p. 57. La vinculación entre astrología y política no era en absoluto un rasgo exclusivo de Isaac Abravanel, muy por el contrario, este vínculo entre los astros y los acontecimientos políticos fue frecuentemente abordado durante el Renacimiento. A este respecto es posible consultar trabajos como: Vanden Broecke, S., «Astrology and Politics», en Dooley, B. (ed.), *A Companion to Astrology in The Renaissance*, Leiden, Brill, 2013, pp. 193-232; Granada, M. A. (ed.), *Novas y cometas*

Sólo el pueblo de Israel estaba libre de las influencias zodiacales, debido a su conexión directa con el intelecto separado de la divinidad, el cual se comunicaba con su pueblo por obra de la providencia. Sin embargo, esta situación de privilegio quedó aniquilada tras la catástrofe del exilio que tuvo lugar tras la segunda destrucción del templo de Jerusalén por las huestes romanas. La dispersión de los judíos no implicó que la providencia les abandonara, pero sí supuso su exposición a otras fuentes de influencia procedentes de las regiones celestiales. Por tanto, el destino histórico de los judíos posteriores al exilio ha de ser interpretado de forma conjunta como la intervención beneficiosa de la providencia divina y el yugo de la fortuna trazada por los tránsitos astrales, que determinan todas las cualidades y eventos humanos. Los tiempos previos al exilio suponían para el pueblo judío un vínculo directo con el intelecto divino, el cual por su intervención providencial aseguraba la rectitud del destino de su pueblo; tras el exilio, se produce una enajenación del pueblo judío del intelecto divino, quedando ahora expuesto al arbitrio de la naturaleza.

Abravanel considera en el mismo tratado que tanto el nacimiento como la muerte de una persona están determinados por las influencias de las estrellas y que las potencias astrológicas son capaces de penetrar en la materia y de contribuir en la configuración material de los seres naturales. Sin embargo, aún pese a dar a los astros este papel preformativo, Isaac Abravanel intenta salvar el libre albedrío humano, señalando que la influencia de los astros sólo determina una tendencia general que se puede materializar en un amplio abanico de acciones posibles, cuya elección recae de forma exclusiva en la voluntad libre y singular de cada individuo⁹². De hecho, la antropología de Abravanel propone en el ser humano una naturaleza dual, intelectual y material a la vez. La parte material es la que se encuentra influenciada por los astros, pero la parte intelectual,

entre 1572 y 1618: Renovación cosmológica y renovación política y religiosa, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012; Granada, M. Á., Boner, P. J. y Tessicini, D. (eds.), *Unifying Heaven and Earth: Essays in the History of Early Modern Cosmology*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016.

⁹² El problema del determinismo astrológico y el riesgo que este suponía para la libertad humana fue profundamente debatido durante el Renacimiento. Pico della Mirandola defendería la posición del hombre en la naturaleza como un ser capaz de controlarla. Por este motivo, si bien escribe contra la astrología judiciaria rescata la astrología en su vertiente mágica. El hombre, un ser de la naturaleza colocado en su centro, conoce los nexos causales entre los cielos y la tierra y por eso mismo es capaz de manipularlos en su beneficio. A este respecto véase: Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, ed. Eugenio Garin, Florence: Vallecchi, 1952; Garin, E., *Astrology in The Renaissance: The Zodiac of Life*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983; Bertozzi, M. (ed.), *Nello specchio del cielo: Giovanni Pico della Mirandola e le «Disputationes» contro l'astrologia divinatoria. Atti del Convegno di Studi Mirandola (Ferrara 16 aprile 2004-17 aprile 2004)*, Firenze: Olschki Editore, 2008.

contenida en el alma, posee una independencia respecto al determinismo que imprimen en la materia los influjos celestes. Esta afirmación de la libertad del alma —es decir, de la parte intelectual del hombre— resulta fundamental teniendo en cuenta las posibles consecuencias éticas de proponer un sistema cosmológico en el cual tiene lugar una influencia determinista de los movimientos astrales. De no salvar Abravanel el libre albedrío del alma humana su sistema chocaría de frente con la ortodoxia rabínica, la cual expresamente condenaba el determinismo astrológico como una explicación y en última instancia como una justificación de conductas moralmente reprobables.

En una obra posterior, finalizada el año 1493 —es decir, un año después de la expulsión de los judíos de Castilla y Aragón y afincado ya en suelo italiano— Isaac Abravanel se centra en la figura del Rey Salomón, al cual presenta como un mago versado tanto en magia judía como astral⁹³. En esta obra Abravanel presenta a Salomón como un erudito versado en física, astronomía, astrología, metafísica, política, economía y exégesis judía. Este conocimiento permite a Salomón aprehender la existencia de los intelectos separados puros con los cuáles es posible entrar en contacto para atraer su influencia de una forma consciente. Siguiendo aquí a las doctrinas neoplatónicas de Marsilio Ficino, Isaac Abravanel enfatiza en este caso que las armonías poéticas y musicales guardan correspondencia con la armonía matemática que tiene lugar entre los cuerpos celestes. En virtud de esta correspondencia, Isaac Abravanel concluye que es posible afectar a dichos cuerpos así como atraer sus influjos, precisamente a través de la utilización —por parte de Salomón-mago— de esas armonías poéticas y musicales⁹⁴. Es decir, Isaac Abravanel describe una realidad en la cual el mago natural —antepasado renacentista del filósofo natural de la temprana modernidad— conocedor de las correlaciones del mundo terrenal con los cielos, es capaz de manipular estas correspondencias y articular este conocimiento de forma operativa. En este caso concreto es el quehacer poético salomónico el que es capaz de poner los cielos en la tierra. Abravanel explica como el *Cantar de Los Cantares* de Salomón fue compuesto

⁹³ Sobre la tradición de Salomón como rey y mago véase Torijano, Pablo A., *Solomon, The Esoteric King: from King to Magus, Development of a Tradition*, Vol. 73, Groupe de Boeck, 2002.

⁹⁴ Sobre la cuestión renacentista de las armonías musicales celestes y su proyección en el mundo véase Ficino, Marsilio, *de vita coelitus comparanda*, en Marsilio Ficini... *De Vita libri tres, recens iam à mendis situque vindicati, ac summa castigati diligentia: quorum primus, de Studiosorum sanitate tuenda ; secundus, de Vita producenda ; tertius, de Vita coelitus comparanda*, Colegio Menor de la Madre de Dios, Alcalá de Henares, 1547. Sobre Marsilio Ficino y la concepción renacentista de las armonías celestes y su utilización en la magia natural véase Prins, J., *Echoes of an Invisible World: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Leiden: Brill, 2014.

para posibilitar a Israel la atracción del poder divino sobre la tierra, es decir, la unión del amante y del amado que describe el poema erótico-místico en cuestión⁹⁵.

Es en la incorporación de estas ideas donde resulta evidente el incipiente y natural proceso de asimilación cultural de Isaac Abravanel a los círculos neoplatónicos de la Italia renacentista. A su vez, en *Nahalat Avot*, redactada en 1496, vincula la idea de la creación del hombre a imagen y semejanza de la divinidad con la noción de microcosmos. Abravanel entiende la creación del mundo como la actualización que la divinidad realiza de un modelo intelectual previamente contenido en su intelecto. Teniendo esto en cuenta, el hombre es imagen de esta representación espiritual del mundo preexistente en la mente divina, conteniendo intelectualmente todas las particularidades que se determinan materialmente con la creación del mundo. Dicho de otra forma, en el hombre se reflejan como arquetipos todas las cualidades del mundo creado. La creación a su vez se produce por la actualización de las representaciones intelectuales en la mente divina a través de la elocución de sus pensamientos, los cuales están contenidos en la Torah como expresión de la palabra de Dios preexistente al mundo natural.

Esta mutua vinculación ontológica entre los elementos de la creación, así como las signaturas que testimonian el parentesco sustancial entre el hombre y el mundo, resultan rasgos conceptuales en el pensamiento de Isaac Abravanel claramente cercanos a las tradiciones neoplatónicas italianas. Más aún, dada la doble naturaleza a la vez espiritual y material del hombre, éste es capaz de orientar libremente su acción en correspondencia con las exigencias que son pertinentes para cada una de estas partes. Por tal motivo, el hombre puede redirigir su conducta hacia el encuentro con las verdades intelectuales que forman parte del plano divino o bien rendirse a los requerimientos carnales que lo atan al mundo de la naturaleza material.

Allende las evidentes proximidades entre el pensamiento de Isaac Abravanel y las tradiciones neoplatónicas italianas, antes de proceder a su catalogación como filósofo renacentista neoplatónico es prudente tomar en consideración el lugar que el autor decidió ocupar en los debates intelectuales de su tiempo y de su comunidad. El

⁹⁵ Para una descripción esquemática del resto de la producción de Isaac Abravanel véase: Feldman, S., *Philosophy in a Time of Crisis. Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, Londres: Routledge, 2003, pp. 6-13.

consagrado sabio sefardí escribió sus obras en el marco de la tensión entre la asimilación (y por tanto disolución de la identidad cultural judía) y la apología del judaísmo más tradicional. En su caso concreto fue el terreno de la apología el que fue priorizado, destacándola en su pensamiento como rasgo distintivo, lo cual a su vez preservó a sus escritos de ser asimilados en el total del corpus teórico del ecumenismo filosófico renacentista. Isaac Abravanel supo mantener en su producción intelectual dos esferas diferenciadas, donde una testimoniaba la asimilación que había efectuado de las doctrinas filosóficas de autores como Marsilio Ficino y otra reafirmaba la posición absolutamente diferenciada de la tradición judía y su superioridad doctrinal respecto a cualquier influencia externa⁹⁶. Todos estos elementos hacen que resulte por demás problemático encuadrar a la figura de Isaac Abravanel en una categoría historiográfica específica, ya sea ésta la de pensador medieval o la de pensador neoplatónico renacentista⁹⁷.

Si optamos por clasificar a Isaac Abravanel como un pensador neoplatónico renacentista, debemos determinar si el erudito judío formó efectivamente parte del renacimiento del platonismo que tuvo lugar durante el siglo XVI. La totalidad de los diálogos de Platón no se tradujeron sino hasta finales del siglo XV, por lo cual, en lo que a fechas respecta, podría haber sido factible que Isaac Abravanel haya conocido el corpus platónico en su conjunto. Es preciso sin embargo ceñirse a lo que sus textos atestiguan antes que a especulaciones aproximativas. De hecho, de la totalidad de los diálogos platónicos Isaac Abravanel sólo cita de forma explícita a *Fedro*, *Timeo* y *República*. Aquí hay que tener en cuenta que estos tres diálogos ya eran conocidos por los medievales y que de los mismos circulaban versiones en árabe, hebreo y latín. Resulta de hecho muy probable que las citas de Abravanel del *Fedro* y el *Timeo* sean de

⁹⁶ Cohen Skalli expone y problematiza este rasgo ambivalente del pensamiento de Isaac Abravanel: «The list of similar discussions in which Abravanel interprets human existence in terms of fortune and providence is long. These discussions are often occasions, not only to borrow humanistic ideas, but also to reaffirm the superiority of Judaism over its cultural environment. This mode of assimilation was quite successful; it allowed Abravanel to partake in a dual discourse – one in Portuguese, Spanish or Italian, which showed to the Christians his cultural integration, and another in Hebrew which established a new apology for Judaism with the help of humanistic concepts. Such an attitude had a complex result: it opened Jewish elites to Renaissance culture and to an authentic dual cultural experience, but it limited Hebrew and Jewish literature to an updated apologetic, and did not allow a full-fledged use of the new humanistic forms of expression. As a consequence, the humanistic revolution took place in the personalities of Jews like Isaac Abravanel, but not in their Hebrew writings». Cohen Skalli, C., «A Paradigm in Isaac Abravanel's Encounter with Renaissance Culture», en Melamed, A., Shalev, Z. y Zinguer, I. (eds.), *Hebraic Aspects of the Renaissance...*, op. cit., p. 61.

⁹⁷ Cfr., Feldman, S., *Philosophy in a Time of Crisis. Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, op. cit., pp. 150-160.

segunda mano, a partir de obras de Maimónides y Gersónides. Por lo que respecta a sus referencias a la *República*, en este caso lo más probable es que su fuente haya sido el comentario de Averroes a dicha obra⁹⁸. Por tal motivo, en lo que hace a su vinculación con la filosofía platónica no parece que esta pueda ser definida como renacentista, allí donde nada la diferencia del tratamiento que los medievales habían realizado de la misma⁹⁹. Se puede concluir que el Platón de Isaac Abravanel es todavía un Platón medieval y arabizado, ya que no se nutre del caudal de nuevas traducciones al latín desde el texto en griego que el humanismo renacentista había llevado a cabo.

Asimismo, el conocimiento que Isaac Abravanel tenía sobre otros autores fundamentales para el desarrollo del neoplatonismo renacentista, como Porfirio y Plotino, también era superficial e inexacto. Una vez más teniendo en cuenta sus textos, todo indica que tampoco participó del redescubrimiento que durante el Renacimiento tuvo lugar de otras tradiciones filosóficas helenísticas además de platonismo. No hay en las obras de Isaac Abravanel referencia alguna ni citas explícitas al estoicismo, el escepticismo o el epicureísmo, corrientes filosóficas que también gozaron de amplia popularidad durante el Renacimiento. Aún más, ninguna de las citas en latín que están presentes en sus obras hace referencia a fuentes surgidas de la erudición humanista del Renacimiento. Durante el siglo XV, textos como el *De Rerum Natura* de Lucrecio eran una fuente privilegiada para el conocimiento de las ideas de Epicuro. De la misma manera, las *Vidas de los Filósofos Ilustres* de Diógenes Laercio proporcionaban un conocimiento más o menos riguroso de las corrientes escépticas, estoicas y epicúreas. Pero sobre todo, las obras de Cicerón ofrecían un pormenorizado compendio de pensamiento helenístico. Ninguna de estas obras aparece mencionada en los textos de Abravanel; más concretamente, no hay una sola referencia a Cicerón, uno de los autores de la antigüedad clásica que gozaba de mayor reputación entre los intelectuales del Renacimiento¹⁰⁰.

Podemos concluir que no resulta posible definir a Isaac Abravanel como uno de los representantes intelectuales del Renacimiento. Su contacto con las corrientes de pensamiento renacentista llegó de una forma muy tardía como para incidir de forma

⁹⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁹⁹ Cfr. Hoch, L. y Kellner, M., «"The voice is the voice of Jacob, but the hands are the hands of Esau": Isaac Abravanel between Judah Halevi and Moises Maimonides», *Jewish History* 26, 2012, pp. 61-83.

¹⁰⁰ Cfr. Feldman, S., *Philosophy in a Time of Crisis. Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, op. cit., pp. 154-155.

significativa en la configuración de su pensamiento. Antes bien, hemos de considerar a Isaac Abravanel como el último eslabón de una cadena de pensamiento judeo-ibérico medieval fuertemente anclada en la tradición filosófica latina y árabe. Con su trabajo, Isaac Abravanel estaba preparando el terreno para los movimientos que surgirían a continuación y entre cuyos mayores representantes se cuenta su propio hijo, el ya mencionado Judah ben Isaac Abravanel, el León Hebreo del Renacimiento italiano. Con León Hebreo se inicia ya de forma definitiva una tradición de pensamiento producida por pensadores judíos de orígenes ibéricos pero afincados ya fuera de España o Portugal a consecuencia de los edictos de expulsión de finales del siglo XV y de las encarnizadas persecuciones inquisitoriales que se cebarían contra los conversos en el siglo posterior. Esta corriente de pensamiento inaugurada por León Hebreo estaba caracterizada por un sincretismo mucho más acuciado que el de sus predecesores. Este rasgo sincrético en muchos casos pondría en entredicho la «judeidad» de las obras, pero sin embargo garantizaría su éxito editorial, tal y como veremos a propósito de León Hebreo y de algunos productos de la comunidad de Ámsterdam durante el siglo XVII.

III

Cábala y Neoplatonismo al calor del Renacimiento Italiano

Pláceme verte hacer a Platón mosaico
y del número de los cabalistas.

León Hebreo

III.1. León Hebreo y su encuentro con el neoplatonismo cabalista cristiano

Para el momento en el cual la familia Abravanel llegó a Italia, los judíos de este territorio ya poseían una larga tradición filosófica que se había fusionado con corrientes místicas y cabalísticas. Más aún, debido a su pujante industria editorial, Italia en general y Venecia en particular actuaron como focos de diseminación de las corrientes cabalísticas procedentes de la ciudad palestina de Safed. En Safed se habían radicado muchos de aquéllos exiliados que salieron de la Península Ibérica en 1492 y muchos ellos eran sabios cabalistas que en su nuevo emplazamiento desarrollaron una corriente

distintiva dentro del género así como diversas expresiones de la cultura judía. Cabe mencionar entre algunas de las manifestaciones culturales surgidas en Safed al *Shuljan-Arukh* de Joseph Karo, el cual se transformaría en el código legal que regularía gran parte de las comunidades judías europeas y mediterráneas. La poesía religiosa compuesta en Safed por Salomón ben Alkabetz e Israel Najara acabaría formando parte de los libros litúrgicos, permaneciendo vigente hasta nuestros días. En lo que hace al mundo de la cábala, también en esta ciudad desarrollaron sus doctrinas místicos especulativos de la talla de Isaac Luria y Moisés Cordovero, cuya influencia será fundamental en posteriores pensadores judíos y no judíos. Precisamente la cábala de Safed tendrá especial fuerza entre los judíos durante el Renacimiento italiano, al entablar un fructífero diálogo con corrientes neoplatónicas cristianas¹⁰¹. Asimismo, la cábala surgida en Safed gozará de amplia recepción entre pensadores no judíos, que la incorporarán en sus obras, propiciando así su éxito y difusión. En concreto, serán las ideas de Isaac Luria, difundidas en Venecia por su discípulo Israel Sarug, las que gozarán de especial popularidad entre los neoplatónicos renacentistas judíos y cristianos¹⁰².

Israel Sarug, además de ser un reputado propagador de las doctrinas de Isaac Luria, fue una de las figuras que defendió la identificación entre cábala y filosofía, afirmando la identidad entre cábala y platonismo¹⁰³. El vínculo entre cábala y filosofía había sido largamente debatido desde los tiempos medievales. Recordemos que la cábala había surgido como una suerte de reacción anti asimilacionista frente al racionalismo maimonideano de corte aristotélico. Sin embargo, el contexto filosófico del siglo XVI no estaba ya dominado exclusivamente por el aristotelismo escolástico, el cual, aunque continuaba siendo una parte fundamental de los *curricula* universitarios, había cedido algo de su terreno dejando espacio a la recuperación de otras corrientes filosóficas, como el estoicismo, el epicureísmo y por supuesto, el neoplatonismo¹⁰⁴. De esta forma, tal vez por la diversidad propia del siglo XVI los cabalistas se permitieron

¹⁰¹ Cfr. Idel, M., «Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah», en D. Ruderman y G. Veltri (eds.), *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 239-262.

¹⁰² Dweck, Y., *The Scandal of Kabbalah*, Princeton: Princeton University Press, 2011, pp. 129-139.

¹⁰³ Cfr. Shatil, S., «The Kabbalah of R. Israel Sarug: A Lurianic-Cordoverian Encounter», *Review of Rabbinic Judaism* 12.2, 2011, pp. 158-187.

¹⁰⁴ Sobre el papel del aristotelismo en la educación universitaria del Renacimiento véase: Grendler, P. F., *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 249-407.

un trato más cordial con la filosofía, la cual antes era percibida como el enemigo pagano a combatir sin concesión. No obstante, algunos todavía consideraban necesario enfatizar la distancia entre ambas disciplinas: defender la especificidad judía de la cábala no era otra cosa que fortalecer los muros de la sinagoga, es decir, la existencia misma del judaísmo. Entre aquellos que enfatizaban la distancia entre cábala y filosofía se encontraban figuras como Jacob Leví, Ibn Gabbay y Shem Tov. Por el contrario, autores como Joseph Solomon Delmedigo y Jacob Nahmias consideraban, a tono con los nuevos tiempos, que cábala y filosofía eran idénticas. León de Módena (1571-1648), pensador judío nacido en Venecia pero de orígenes franceses, también identificaba cábala y platonismo y señalaba que esta identificación tenía una historia reciente entre los eruditos de su pueblo, que se remontaba a las comunidades judías de la Edad Media tardía. Efectivamente, autores de finales de la Edad Media como Isaac Ibn Latif, Joseph ibn Bakar, Samuel Ibn Motot, Isaac Arama y Hasday Crescas fueron algunos de aquellos que, con una mayor proximidad teórica al neoplatonismo, aunaron cábala y filosofía en sus escritos¹⁰⁵. En este contexto de apertura hacia el neoplatonismo se debe entender la obra literario-filosófica de Judah ben Isaac Abravanel, alias León Hebreo, cuyos *Diálogos de Amor* son publicados por primera vez y de manera póstuma en 1535, en la ciudad de Venecia.

León Hebreo ha sido considerado por algunos como un filósofo medieval revestido con ropajes renacentistas¹⁰⁶, mientras que otros le han descrito como un cabalista neoplatónico, un fiel seguidor del camino intelectual inaugurado por su padre¹⁰⁷. En cuanto a esta segunda definición, a fin de evitar equívocos es preciso entender que si León Hebreo es un autor susceptible de ser calificado como cabalista, semejante catalogación ha de caer dentro de los márgenes específicos que el movimiento cabalista adquirió durante el Renacimiento italiano. La cábala desarrollada en Italia por autores judíos durante el siglo XVI, heredera directa de las tradiciones palestinas de Safed, insistió en aspectos como la simplicidad y unidad de la emanación divina y en la capacidad intelectual del ser humano para aprehenderla. Estas nuevas tendencias de la cábala tenían muchos puntos en común con el neoplatonismo

¹⁰⁵ Dweck, Y. *The Scandal of Kabbalah*, op. cit, pp. 140-141.

¹⁰⁶ Pines, S., «Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources», en Cooperman, B. (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 365-398.

¹⁰⁷ Idel, M., «Qabbalah and Philosophy in R. Isaac and Judah Abravanel», en Dorman, M. y Levi, Z. (eds.), *The Philosophy of Leone Ebreo: Four Lectures*, Haifa, 1985, pp. 73-112.

renacentista, lo cual favoreció el acercamiento y la mutua influencia entre ambas tradiciones. Precisamente, el creciente intercambio que tuvo lugar durante el Renacimiento entre intelectuales judíos y cristianos modificó el estilo de los textos cabalísticos escritos por judíos durante este período.

Este intercambio intelectual entre judíos y cristianos había sido propiciado por una generación de pensadores renacentistas miembros de la cristiandad deseosos de encontrar la fuente más antigua del conocimiento que había transmitido por generaciones las verdades de la teología y la naturaleza que se expresaban en la así denominada *Prisca Theologia*. Los orígenes de esta sabiduría se remontaban al principio mismo de los tiempos, es decir, al momento en el que Dios había iniciado su acto creador a través de la palabra. Ese conocimiento había pasado a la humanidad a través de Moisés, el cuál había recibido directamente de Dios este conocimiento que plasmó en las Sagradas Escrituras. En este contexto, los pensadores neoplatónicos del Renacimiento, ansiosos por encontrar la fuente original de la *Prisca Theologia*, consideraron que en las escrituras arcanas de los judíos podía hallarse la más antigua fuente de conocimiento acerca de los arcanos de Dios y la naturaleza. Al fin y al cabo, conforme a la propia tradición de la cábala, sus ideas provenían directamente de Dios y se habían transmitido en el más absoluto y sagrado secretismo, de forma oral de maestro a discípulo y sólo muy recientemente se había puesto por escrito. Esta búsqueda fue la que propició que estos intelectuales cristianos del Renacimiento se acercasen por su propio pie a los descendientes de aquéllos que habían transmitido estas profundas verdades teológicas por generaciones: los judíos y conversos contemporáneos a ellos mismos¹⁰⁸. A este respecto, Moshe Idel recoge las siguientes palabras de Rabbi Elijah Menaḥem Ḥalfan, testimonio directo de esta búsqueda realizada por intelectuales cristianos durante el Renacimiento:

¹⁰⁸ Estos intereses intelectuales proyectados hacia las fuentes hebreas estuvieron profundamente vinculados con la búsqueda renacentista de la lengua perfecta: aquélla que guardara la mayor semejanza posible con la lengua adánica, previa a la caída en el Pecado Original y previa asimismo a la confusión de las lenguas acontecida en Babel. Sobre este respecto véanse los trabajos de referencia: Eco, U., *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005; Bono, J. J., *The Word of God and The Language of Man. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*, Madison: Madison University Press, 1995.

Porque hace aproximadamente veinte años que se ha ampliado el conocimiento, y han buscado y recorrido las ferias y las calles para aprender esta lengua santa; en especial después de revelada la fe de Lutero, muchos han solicitado a los príncipes y sabios del país conocer la finalidad de esa magnífica sabiduría [la cábala] y se fatigan para encontrar la senda hacia los pocos sabios de nuestra nación, pues han quedado muy pocos a raíz de las grandes desgracias y exilios. Siete hombres sabios se mantuvieron al amparo de un judío, al que dijeron que fuera su superior en este saber.¹⁰⁹

Moshe Idel señala con acierto como la cita de Rabbi Elijah Menaḥem Ḥalfan ilustra el interés de los intelectuales cristianos en materias judías y esto tendría una consecuencias específicas en el desarrollo de la cultura judía durante el Renacimiento, tal y como veremos a propósito de León Hebreo. Además, la cita de Rabbi Elijah Menaḥem Ḥalfan introducida por Moshe Idel plantea otro de los aspectos que marchó de forma acompasada con el descubrimiento de los textos cabalísticos: el creciente interés en la lengua hebrea exhibido por los intelectuales de Europa. De pronto las élites intelectuales europeas deseaban leer a Moisés de León, Azriel de Gerona, Hasday Crescas, Israel Sarug y a muchos más: era necesario por tanto proveer traducciones al latín de esas obras originalmente escritas en hebreo. Esto motivó a intelectuales de confesión cristiana a transformarse en hebraístas expertos dedicados a hacer traducciones comentadas desde el hebreo al latín¹¹⁰. También los judíos colaboraron en este proceso de traducción de los textos cabalísticos a la lengua franca de la intelectualidad europea.

Efectivamente, otro de los elementos de la época que testimonian este interés de las elites filosóficas del Renacimiento hacia los temas judíos fue el cambio que se produjo en el movimiento traductor. Hasta finales del siglo XIV los judíos se habían especializado en traducir textos del latín o del árabe al hebreo. Dicho de otra forma, los

¹⁰⁹ Citado por Moshe Idel en «La interpretación mágica y neoplatónica de la cábala durante el Renacimiento», en Yom Tov Assis, Moshé Idel y Leonardo Senkman (eds.), *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Buenos Aires: Centro Internacional para la Enseñanza Universitaria de la Cultura Judía (Universidad Hebrea de Jerusalem) y Ediciones Lilmod, 2006, p. 454.

¹¹⁰ Desarrollaremos el tema del hebraísmo cristiano con mayor profundidad en la Cuarta Parte, ya que fue durante el siglo XVII cuando esta tendencia alcanzó su cénit a través de la publicación de obras como *Kabbala Denudata*, de Christian Knorr von Rosenroth y Francis Mercury van Helmont.

judíos eran ante todo receptores de influencias culturales ajenas a su tradición y que eran las que detentaban la hegemonía intelectual durante la Edad Media. Sin embargo, a partir del siglo XV, luego con más fuerza durante el Renacimiento y con más aún durante la temprana modernidad esta tendencia se invirtió radicalmente. A causa del mencionado interés de los intelectuales cristianos en materias judías, ahora los judíos traducían al latín o al vernáculo los textos hebreos de su propia tradición intelectual, ya que de pronto los mismos habían ganado una cantera de lectores que no procedía de la sinagoga y que por lo tanto demandaba traducciones. Asimismo, casi no hay traducciones durante esa época hacia el hebreo y las pocas que se realizaron fueron las de obras de autores judíos originalmente escritas en lengua vernácula, como es precisamente el caso de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo, publicados por primera vez en toscano, y de *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera, escritos por su autor en castellano¹¹¹.

Fue así como durante el Renacimiento y la temprana modernidad los judíos pasaron de ser meros ensimismados receptores a transformarse en emisores de tendencias culturales. La tradición judía fue incluida en el conjunto de las corrientes filosóficas con las cuales los intelectuales del Renacimiento y de la temprana modernidad deseaban estar familiarizados: lo judío se puso de moda y más concretamente lo cabalístico. Esta moda incorporaría a la cábala judía como un elemento más del universo sincrético conceptual del Renacimiento, que se nutría asimismo de corrientes como el hermetismo, la alquimia, la astrología y la magia natural y que a su vez tendría un papel por demás influyente en la filosofía del siglo XVII. La cábala sería asumida como una fuente de conocimiento arcana procedente del fondo mismo de los tiempos, capaz de esclarecer cualquier misterio de la teología y la naturaleza. Veremos más adelante cómo, en un capítulo más de la historia de la pseudoepigrafía occidental, la cábala sería denominada por varios intelectuales del siglo XVII como «la más antigua sabiduría de los hebreos» y en virtud de esa supuesta antigüedad será revestida de una incuestionable legitimidad epistemológica en materia de filosofía natural. En la mayoría de los casos estos intelectuales se estaban refiriendo a tratados compuestos en Italia o en Ámsterdam apenas unos años de su traducción al latín.

¹¹¹ Cfr. Moshe, I., «La interpretación mágica y neoplatónica de la cábala durante el Renacimiento», op. cit., pp. 454-455.

Hemos hecho referencia en capítulos previos al desarrollo de la cábala tardo-medieval en vísperas de la expulsión como un género de resistencia y de afirmación de la identidad judía. Como hemos explicado, la cábala había surgido como una reacción frente al peligro de la asimilación por culpa de la preponderancia en los círculos ilustrados de posturas racionalistas próximas al aristotelismo, las cuales derivaron en cierta tibieza relativista con respecto a la tradición intelectual judía. Por este motivo, la mayor parte de los textos cabalísticos producidos durante el siglo XV se mostraban impermeables a las influencias ajenas a ellos mismos. Tras la expulsión de 1492 la cábala seguirá poseyendo un papel preponderante en la autopercepción identitaria de los intelectuales judíos, pero cada vez con mayor frecuencia presentará rasgos que adulterarán el carácter estrictamente judaico con el que los pietistas autores del siglo XV habían intentado blindarla. De esta forma, con la llegada del Renacimiento, las obras de los cabalistas judíos empezaron a parecerse cada vez más a esos textos sincréticos creados por los cabalistas cristianos. Es decir, los textos que los cabalistas judíos comenzaron a redactar durante el siglo XVI poco tenían ya que ver con esos textos arcanos garabateados en las juderías medievales, sólo accesibles para los iniciados en los misterios más esotéricos de la mística judía.

Por tanto, los cabalistas cristianos influyeron notoriamente el estilo de los cabalistas judíos. Los primeros habían incluido junto a materiales y conceptos cabalísticos elementos filosóficos diversos. Por ejemplo, Pico della Mirandola, en sus famosas *Tesis*, la obra por antonomasia de la cábala cristiana renacentista, en realidad dedica un espacio muy reducido a la discusión de conceptos estrictamente cabalísticos. Ejemplo semejante es posible observar en Johannes Reuchlin, quien también discute temas cabalísticos en la misma proporción que se dedica al estudio del platonismo y el pitagorismo, tendencia que es asimismo observable en Francesco Giorgi y en muchos otros. Los cabalistas judíos del Renacimiento imitaron este eclecticismo en sus obras, permitiéndose una mayor apertura que sus predecesores medievales hacia elementos extranjeros. Representantes de esta tendencia fueron autores como Judá Moscato, Abraham Yagel, Yoḥanan Alemanno y por supuesto, León Hebreo. El caso de Yohanan Alemanno resulta además paradigmático porque fue de los primeros en expresar la correspondencia conceptual y ontológica entre los arquetipos platónicos y las *sefirot*

cabalísticas¹¹². Por su parte, el autor de los *Diálogos de Amor* no utiliza terminología ni conceptos estrictamente cabalísticos —como por ejemplo la teoría de las *sefirot*— pero sí desarrolla una cosmología muy próxima a estas obras del siglo XVI que habían sintetizado en un mismo discurso elementos cabalísticos y filosofía neoplatónica. León Hebreo es un cabalista en la misma medida que lo pueden ser los ya mencionados Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin y Francesco Giorgi, los cuáles habían incorporado conceptos y temas cabalísticos a sus escritos neoplatónicos cristianos. Por constituir una parte fundamental del universo ideológico en el cual la obra de León Hebreo y de otros autores judíos del Renacimiento fue desarrollada, resulta preciso hacer unas breves puntualizaciones acerca de tres de los más influyentes cabalistas cristianos a los que dedicaremos la siguiente sección.

III.2. Cabalistas cristianos del Renacimiento: Giovanni Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin y Francesco Giorgi

Repasemos a continuación algunos datos relevantes sobre tres de los más influyentes cabalistas cristianos del Renacimiento: Giovanni Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin y Francesco Giorgi. Estos autores resultan imprescindibles para comprender el tipo de platonismo hermético-cabalista que floreció durante el Renacimiento y que formará parte del contexto de formación de León Hebreo, influenciando profundamente su producción intelectual.

Pico della Mirandola (1463-1494), había formado parte junto a Marsilio Ficino del círculo de platónicos florentinos reunidos en torno a Cosme de Medici¹¹³. Este

¹¹² Cfr. Alemanno, Yohanan, *Einei ha-Edah*, Ms. Jerusalem 8°598; Alemanno, Yohanan, *Hay-ha-Olamim*, Ms Mantova 21; Alemanno Yohanan, *Untitled Kabbalistic Manuscript*, Ms Paris BN 849; Idel, M., *Kaballah in Italy 1280-1510*, New Haven: Yale University Press, 2011, p. 156; Ogren, B., *The Beginning of The World in Renaissance Jewish Thought: Ma'Aseh Bereshit in Italian Jewish Philosophy and Kabbalah, 1492-1535*, Leiden: Brill, 2017, pp. 25-43 y 99-116; Lesley, A. M., "The Song of Solomon's Ascents" by Yochanan Alemanno: *Love and Human Perfection according to a Jewish Colleague of Giovanni Pico*, tesis doctoral, Berkeley: University of California, 1976.

¹¹³ Sobre Pico della Mirandola existe un inmenso caudal bibliográfico cuya recopilación constituiría en sí mismo un trabajo de investigación. Algunos de estos trabajos: Kristeller, P. O., *Eight Philosophers of the*

movimiento filosófico se había originado a partir de la llegada a Florencia de manuscritos griegos traídos como trofeos tras la caída Constantinopla. Entre estas obras se encontraban la totalidad de los diálogos platónicos, a cuya traducción se avocó Marsilio Ficino. Junto con los diálogos platónicos llegaron otros textos que atrajeron la atención de Cosme de Medici, al punto que ordenó a Marsilio Ficino que pospusiera la tarea de traducir a Platón y que se dedicara a estos otros textos. Los manuscritos que fascinaron a Cosme de Medici contenían escritos apócrifos que se atribuyeron a Hermes Trismegisto, un supuesto sabio egipcio que se pensó anterior a Platón, tal vez contemporáneo a Moisés o incluso anterior al mismo.

En un contexto intelectual que confería una especial legitimidad epistemológica a las voces del pasado, se asumió que Hermes Trismegisto, autor del *Corpus Hermeticum*, constituía una autoridad absoluta en materia de teología y filosofía natural. El *Corpus Hermeticum* inspiró fascinación entre los intelectuales de la época, al punto que originó una de las corrientes filosóficas que más fuerza tendría durante el Renacimiento y la temprana modernidad: el hermetismo. Esos textos contenían la sabiduría más antigua, que había pasado del antiguo Egipto a Platón y de ahí, en una cadena ininterrumpida de tradición, había llegado hasta los tiempos de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. Como pasó con otros casos de falsas atribuciones, siglos después el análisis filológico permitiría determinar que esos textos no eran ni por asomo anteriores a Platón y que de hecho habían sido redactados en los primeros siglos de la Era Común. Pero no fue esto lo que pensaron los renacentistas florentinos, ansiosos por buscar en el pasado una voz que legitimase su cosmogonía emanantista¹¹⁴. Este caldo de cultivo neoplatónico, deseoso de nutrirse por las más santas voces del más remoto pasado, fue un territorio propicio para la proliferación del interés por la cábala judía. Marsilio Ficino, quien había traducido tanto a Platón como a Hermes Trismegisto, no se interesó por la cábala,

Italian Renaissance, Stanford, Stanford University Press, 1964, pp. 54-71; Yates, A., «The Occult Philosophy in the Italian Renaissance: Pico della Mirandola», en *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*. London: Routledge, 1979, pp. 17-22; Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe: Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1998, Dogherty, M. V., *Pico della Mirandola: New Essays*, New York: Cambridge University Press, 2008.

¹¹⁴ Cfr. Copenhaver, B. P. (ed.), *Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; Beling, F., *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, Ithaca: Cornell University Press, 2007.

pero sí Pico della Mirandola, a quien se reconoce la incorporación de la misma al universo intelectual del Renacimiento.

Pico della Mirandola realizó una cristianización de la cábala judía, asumiendo que la antigua sabiduría de los judíos podría arrojar luz sobre los misterios más abstrusos del cristianismo¹¹⁵. Las *Conclusiones Cabalísticas* de Pico se presentaron a sí mismas como una confirmación de las verdades cristianas a través de la sabiduría de los hebreos. Pico de hecho estaba convencido de que la cábala judía podía ser el camino para disuadir a los judíos de abrazar las verdades cristianas. El texto de Pico no era un tratado de cábala estrictamente hablando, ya que la cábala aparecía como otro de los soportes teóricos utilizados para sostener las posturas filosóficas del autor. Efectivamente, las *Conclusiones* además de hacer referencia a la cábala judía, también incluía se basaban en himnos órficos, oráculos caldeos y textos neoplatónicos. Semejante conglomerado parecería a simple vista susceptible de entrar en contradicción con la ortodoxia cristiana, motivo por el cual Pico della Mirandola se dirigió a Roma en 1486 con la intención de entablar un debate público para defender sus conclusiones y demostrar que no existía contradicción entre ellas ni que las mismas constituirían blasfemia alguna contra la fe cristiana. El debate en cuestión nunca tuvo lugar y las *Conclusiones* fueron publicadas, pero sin recibir una acogida especialmente cálida por parte de la ortodoxia cristiana. Tal vez consciente del peligro que corría, Pico della Mirandola publicó en 1487 una defensa de su trabajo que incluía el que acabaría siendo el más célebre de sus textos: la *Oración sobre la dignidad del hombre*.

En cuanto al contenido cabalístico del texto, las *Conclusiones* de Pico resultan una suerte de resumen de los puntos más significativos de la cábala desarrollada en Castilla y Aragón antes de la expulsión de 1492. Dicho resumen incluye la teoría de las *sefirot* como poderes emanados de la divinidad, contenidos en la mente divina y a través de los cuales la divinidad mediatiza sus potencias en el mundo a través de una serie de poderes opuestos en tensión y equilibrio que incluyen aspectos femeninos y masculinos, restrictivos y permisivos. Aunque fueron redactadas en 1486, no existe duda de que Pico della Mirandola fue instruido en la cábala por intelectuales judíos de origen

¹¹⁵ Cfr, Pico della Mirandola, Giovanni, *900 Conclusiones philosophiques, cabalistiques e théologiques*, ed. Bertrand Schefer, Paris: Allia, 1999. Para un estudio actualizado de las vinculaciones de Pico della Mirandola con la cábala judía véanse los trabajos reunidos en Lelli, F. (ed.), *Giovanni Pico e La Cabbalà*, Firenze: Olschki Editore, 2014.

español. Entre ellos destaca la elusiva figura de Flavio Mitrídates, quien habría facilitado a Pico manuscritos hebreos con contenido cabalista. Aunque se especula que Pico della Mirandola poseía un conocimiento relativamente bueno de la lengua hebrea, lo más probable es que contase con la colaboración de expertos judíos para hacer inteligibles aquellos textos. En cualquier caso, la interpretación que Pico realiza de la cábala se centra en sus aspectos mágicos y operativos, desatendiendo a la dimensión más especulativa de la disciplina. La cábala fue interpretada por Pico della Mirandola como una de las formas más puras de la magia hermética cristianizada, destinada a probar la divinidad y el poder del nombre de Jesucristo por medio de cálculos sobre su valor numerológico en comparación con el tetragrama, nombre hebreo de Dios..

En el contexto del neoplatonismo italiano, no menos influyente que Pico della Mirandola resulta Johannes Reuchlin (1455-1522) quien no era italiano sino alemán. Reuchlin fue un sabio humanista versado en griego, latín y hebreo¹¹⁶. En su juventud viajó a Italia, donde trabó contacto con Pico della Mirandola y con su círculo de neoplatónicos. La obra de Pico della Mirandola tuvo de hecho una influencia decisiva en la producción intelectual de Johannes Reuchlin, el cual publicó en Alemania en 1494 su primera obra cabalística: *De Verbo Mirifico*.

La obra Reuchlin escoge el género del diálogo entre un griego, un cristiano y un judío. Este último personaje se presenta influido bajo el signo de Saturno, aspecto zodiacal asociado a la totalidad del pueblo hebreo, siendo el responsable de influirle un humor melancólico¹¹⁷. El judío realiza un encomio a la cábala como una ciencia divina, resaltando además la santidad de la lengua hebrea. El hebreo es presentado por el judío como la lengua en la que Dios le habla a los ángeles y en la que se expresan los

¹¹⁶ Cfr., Reuchlin, J., *On the Art of the Kabbalah. De Arte Cabalistica*, trad. Martin y Sarah Goodman, int. G. Lloyd Jones, int. Moshe Idel, Lincoln: University of Nebraska Press, 1993. Sobre Johannes Reuchlin y su papel en el humanismo renacentista así como en la revitalización de la lengua hebrea y de la cábala judía véase: Yates, F. A., «The Occult Philosophy in the Reformation: Johannes Reuchlin», en *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London: Routledge, 1979, pp. 23-27; Zimmer, E., «Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany», *The Jewish Quarterly Review* 71.2, 1980, pp. 69-88; Price, D. H., *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Price, D. H. «Christian Humanism and the Representation of Judaism: Johannes Reuchlin and the Discovery of Hebrew», *arthuriana* 19.3, 2009, pp. 80-96; Price, D. H., «Who or What Saved the Jewish Books? Johannes Reuchlin's Role in the Jewish Book Pogrom of 1509-1510», *Daphnis-Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur* 39.3-4, 2010, pp. 479-517; O'Callaghan, D., *The Preservation of Jewish Books in the Sixteenth-Century*, Boston: Brill, 2013; Rummel, E., *The Case Against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, Toronto: University of Toronto Press, 2002.

¹¹⁷ Cfr. Yates, F. A., *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London: Routledge, 1979, p. 23.

verdaderos nombres divinos, con el potencial mágico que estos nombres encarnan. Se pensaba que conocer los verdaderos nombres divinos podía suponer la atracción de poderes beneficiosos que podían ser manipulados para el beneficio de la humanidad. Precisamente, el interés de Johannes Reuchlin en la cábala estuvo centrado en su potencial mágico y vinculado con la teología de los nombres divinos. Como estaba persuadido del origen sagrado de la cábala, ya que al fin y al cabo se trataba de una sabiduría que procedía del mismo Dios que había inspirado la Biblia, esta podría constituir una fuente de santidad para las prácticas mágicas. Esto poseía radical importancia, ya que tradicionalmente la magia había sido asociada con influencias diabólicas y por tanto perseguida por anticristiana. Pero una magia articulada en torno a la invocación de los verdaderos nombres de Dios y de los ángeles no podía suponer peligro para las almas de los fieles y podía procurar una forma de conocimiento operativo de la naturaleza seguro. Este posible papel de la cábala en la magia natural también había sido considerado por Pico della Mirandola, el cual afirmó que ambas disciplinas jamás debían ser separadas.

En 1517 Reuchlin publicó su segunda obra cabalística, titulada justamente *De arte cabalística*¹¹⁸. Comparte con *De verbo mirifico* la estructura en forma de diálogo, pero testimonia un conocimiento mucho mayor por parte del autor de las fuentes originales —es decir judías— de la cábala. Esta nueva obra, separada por más de veinte años de la primera, había sido enriquecida por un caudal de textos cabalísticos judíos que todavía no estaban disponibles en traducción latina para el momento en el cual *De verbo mirifico* fue redactada. Este cambio entre las dos obras de Reuchlin refleja el incremento de traducciones de textos judíos del hebreo al latín previamente descrito que tuvo lugar durante la primera mitad del siglo XVI. Los años que separan las obras de Reuchlin fueron testigos de una mayor profundización de los intelectuales cristianos en materias cabalísticas judías. En virtud de esta relación, la cábala cristiana ha de ser entendida como un movimiento intelectual que evolucionaba de forma conjunta con la incorporación y asimilación de los cabalistas judíos en la vida cultural del Renacimiento. Si *De verbo mirifico* refleja un conocimiento vago y fragmentario de la cábala judía, *De arte cabalistica* es una obra madura que de hecho se transformó en un texto de referencia para los cabalistas cristianos posteriores. Fue de hecho el primer

¹¹⁸ Cfr. Reuchlin, J., *On the Art of the Kabbalah. De Arte Cabalistica*, op. cit.

tratado íntegramente dedicado a la cábala escrito por un cristiano reforzado por una gran cantidad de citas originales en hebreo.

La trinidad neoplatónico-cabalista del Renacimiento es completada por Francesco Giorgi (1466-1540), también conocido como Zorzi, apellido perteneciente al patriciado de Venecia. Este fraile franciscano fue autor dos obras imprescindibles en el contexto del neoplatonismo cabalista del siglo XVI: *De harmonia mundi*, publicada en 1525 y *De problemata*, publicada en 1536. Al igual que Johannes Reuchlin había sido profundamente influenciado por Pico della Mirandola. Pero también, al igual que Reuchlin, su conocimiento de textos cabalísticos judíos y aún de la lengua hebrea fue mucho más profundo y amplio que el que Pico tuvo jamás. Las carencias formativas de Pico della Mirandola en lo que a cábala judía refiere eran en parte una consecuencia de la falta de traducciones al latín de estos textos judíos. Como ya ha sido mencionado a propósito del *De arte cabalistica* de Johannes Reuchlin, Francesco Giorgi tuvo a su disposición traducciones de obras cabalísticas realizadas con posterioridad a las *Conclusiones* de Pico della Mirandola. Además, Giorgi contaba con una ventaja fundamental: residía en Venecia, la ciudad donde concurrieron muchos de los judíos y conversos exiliados de España, la ciudad que comerciaba con libros hebreos y judíos, la ciudad cuajada de imprentas dedicadas a la edición de textos cabalísticos, la ciudad a la que llegó la renovación doctrinal de la cábala realizada por los místicos palestinos de Safed, la ciudad donde Israel Sarug enseñó las doctrinas de Isaac Luria, la ciudad de la cual saldría rumbo a Ámsterdam Abraham Cohen de Herrera¹¹⁹.

Giorgi (o Zorzi) también compartía con sus predecesores Pico y Reuchlin la utilización de la cábala con pretensiones evangelizadoras. Esto lo intentaba hacer, al igual que sus predecesores, afirmando que el nombre de Jesús confirmaba su naturaleza mesiánica. Para probar sus afirmaciones recurría a técnicas de numerología cabalista fusionadas con tradiciones platónicas y pitagóricas. También simpatizaba con las implicaciones mágicas de la cábala, como una forma de atraer al plano terrenal la presencia de las entidades angélicas, las cuales concurrirían ante la pronunciación de los nombres hebreos de Dios. A propósito de las jerarquías angélicas Francesco Giorgi realiza en *De harmonia mundi* un paralelismo entre estas y las esferas que contienen los cuerpos astrales, asumiendo que la perfección de los cielos es el resultado de un proceso

¹¹⁹ Cfr. Yates, F. A., *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, op. cit., p. 29.

de emanación a partir de las ideas contenidas en la mente del creador¹²⁰. El conjunto de la creación es entendido por Francesco Giorgi como un prodigio arquitectónico con proporciones matemáticas perfectas que reflejan la armonía de las regiones celestes, noción en la que resuena la influencia de los tratados de Vitrubio. En las regiones celestiales Giorgi ubica a las inteligencias angélicas conforme a la jerarquía celeste establecida por Dionisio Pseudo Areopagita en su *Jerarquía Celeste*. A su vez, equipara las categorías angelicales de Dionisio con las *sefirot* cabalísticas. Estas inteligencias angélicas proyectan su influencia benéfica a través de los planetas y las constelaciones zodiacales, las cuáles son finalmente irradiadas en las criaturas del mundo natural sublunar. Estas influencias astrológicas no contemplan aspectos negativos, ya que lo que transmiten son los poderes de Dios mediatizados por las inteligencias angélicas y las *sefirot* cabalísticas. El sistema de Francesco Giorgi no contempla la astrología judiciaria, dejando espacio al libre albedrío humano y negando que de los cielos pueda proceder cualquier influencia perniciosa.

Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin y Francesco Giorgi no fueron los únicos intelectuales que durante el Renacimiento se dedicaron a la cábala cristiana con mayor o menor acierto, es decir, con mayor o menor conocimiento de las fuentes judías. Entre ellos cabe mencionar los nombres de Nicolás de Cusa, Ramon Llul, Enrique Cornelio Agrippa, Egidio da Viterbo y John Dee. Durante el siglo XVII esta corriente continuaría siendo cultivada por figuras como Christian Knorr von Rosenroth, Francis Mercury van Helmont, Henry More, Anne Conway, Athanasius Kircher, Jacques Gaffarrel, Gottfried Wilhelm Leibniz e Isaac Newton. Este segundo grupo de autores poseía ciertas ventajas filológicas y bibliográficas sobre los primeros, bien porque poseyeron mayor destreza en la lengua hebrea o bien porque tuvieron acceso a más y mejores traducciones de los textos cabalísticos judíos. En cualquier caso, aunque muy diferentes entre sí, la cábala también fue entendida por estos autores como parte de la filosofía natural, como un elemento capaz de colaborar en la aprehensión de las verdades físicas y metafísicas, como una forma de desentrañar los misterios de Dios, la naturaleza, la materia y el espacio. Todos estos autores son cabalistas en la medida que recogen elementos de la cábala que articulan en sus sistemas filosóficos y científicos.

¹²⁰ Cfr., Zorzi, Francesco, *L'armonia del mondo. Testo latino e fonte*, ed. S. Campanini, Milán: Bompiani, 2010. Sobre Francesco Zorzi véase Ruggero. L., *La teoria delle proporzioni musicali nel terzo cantico del De Harmonia Mundi (1525) di Francesco Giorgio Veneto*, Tesis doctoral, Università degli Studi di Padova, 2009.

Al igual que los recién mencionados, León Hebreo es un autor neoplatónico que entreteje en su filosofía elementos de la cábala judía, sin que eso sea motivo suficiente para incluirle en el canon de cabalistas en el sentido tradicional como Isaac Luria, Israel Sarug, León de Módena o aún Abraham Cohen de Herrera. León Hebreo es un hijo de su tiempo, pertenece al círculo de aquéllos que como Pico, Reuchlin y Georgi que entendieron a la cábala como parte integrante de la *Prisca Theologia*, esa cadena de saber sobre la teología y la naturaleza que se remontaba hasta la revelación de Dios a Moisés en el Sinaí. En qué medida la identificación de León Hebreo con la *Prisca Theologia* del Renacimiento supuso un acto de traición para las tradiciones esotéricas de su pueblo, para la integridad del corpus cabalístico judío y para la definición de su identidad judía no es un tema susceptible de ser debatido en este contexto¹²¹.

Efectivamente, los *Diálogos de Amor* presentan muchos rasgos que no encajarían en la definición tradicional de lo que constituye un texto cabalista. En los *Diálogos de Amor* León Hebreo incorpora la cábala como otro de los elementos característicos de los saberes renacentistas y la combina de manera armoniosa con corrientes filosóficas y autores diversos. Así, por ejemplo, en los pasajes de su obra en los que discute la teoría de las formas o las ideas platónicas no las identifica con las *sefirot* como había hecho Isaac Abravanel. Además, atribuye al filósofo griego Pitágoras la doctrina de la transmigración de las almas, mientras que su padre había recurrido a fuentes judías que afirmaban la inmortalidad de las mismas. Por tanto, es posible decir que el interés de León Hebreo por la cábala en su vertiente más tradicional —es decir, la que había sido desarrollada por los pietistas medievales a partir de la influencia de las tradiciones provenzales, catalanas y castellanas— fue algo menor que el mostrado por su padre.

Tal vez, realizar afirmaciones como la precedente implique caer en la trampa anacrónica de la que habíamos intentado preservarnos atendiendo a la fluctuante variación del significado del término «cábala» en el proceso de transformación cultural que tuvo lugar entre la Edad Media, el Renacimiento y la temprana modernidad. La cábala que conoció Isaac Abravanel no fue la que conoció León Hebreo y sus contextos culturales aunque muy próximos no fueron los mismos. León Hebreo fue un cabalista, pero en el sentido que el Renacimiento confirió al título. Tal vez sea más acertado y

¹²¹ Sobre el vínculo de León Hebreo con la *Prisca Theologia* véase: Granada, M. A., «Sobre algunos aspectos de la concordia entre «Prisca Theologia» y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo», en *El umbral de la Modernidad*, Barcelona: Herder, 2003, pp. 83-118.

sencillo asumir que para cuando León Hebreo escribió sus *Diálogos*, la cábala y filosofía neoplatónica estaban ya tan disueltas la una en la otra que ya no tenía demasiado sentido aspirar a una demarcación clara y distinta de sus límites.

III.3. Aspectos formales, estilísticos y conceptuales de los *Diálogos de Amor*

Es por tanto el momento de fijar nuestra atención en el texto mismo de León Hebreo. Teniendo en cuenta lo recientemente expuesto y a efectos de caracterización de los *Diálogos de Amor* merecen ser citadas las palabras de Marcelino Menéndez Pelayo:

En el Renacimiento, el destierro de los judíos castellanos y portugueses lanza de nuevo por Europa las semillas de la ciencia arcana, encerrada en la *Fuente de la Vida* o en el *Zohar*. Pero esta ciencia hebraico-española, al ponerse en contacto con la ciencia italiana, renovada de la antigüedad, se transforma; y el paso que reconoce sus comunes orígenes, y remontando la corriente de los siglos, vuelve a anudar la cadena de Plotino, de Proclo y del falso Hermes Trismegisto, se va despojando de las embarazosas vestiduras de la sinagoga, abandona sus tiendas, olvida las fórmulas y los ritos y hace oír su voz al aire libre y a la radiante luz del sol bajo los pórticos de la Atenas Medicea. Comienza por hablar en italiano, y abandonar la lengua santa; estudia el griego para conocer de cerca a los maestros del pensamiento antiguo; restaura la forma dramática del diálogo, y hace uso de los desarrollos oratorios, más bien que del razonamiento escolástico. Y no es esto sólo, sino que extiende su concepción, la agranda, da a los términos valor universal que no tenían, y desde el primer momento plantea juntos el

problema ontológico y el cosmológico, reconociendo que entre Platón y Aristóteles no hay diferencia esencial.¹²²

Menéndez Pelayo no yerra en su diagnóstico y de hecho nos ofrece una magnífica síntesis descriptiva del tiempo y las circunstancias que confluyeron como causas determinantes de los *Diálogos de Amor*: efectivamente, el texto de León Hebreo está ya muy alejado de la sinagoga y sus vestiduras, ya algo distante del *Zohar* pero cada vez más próximo a las *Enéadas*. Los *Diálogos* de León Hebreo pueden ser incluidos de hecho en la tradición de tratados de amor que se popularizaron durante el siglo XVI en Italia a partir de la publicación del *De amore*, el comentario al *Banquete* platónico realizado en 1484 por Marsilio Ficino¹²³. Precisamente a esta cercanía de los *Diálogos de Amor* con los tratados de amor neoplatónicos es posible atribuir el motivo de que la obra no gozara de una calurosa recepción en círculos judíos y que por el contrario fuera ampliamente citada y discutida en ambientes intelectuales cristianos. Veamos seguidamente cuáles son los elementos que hacen de esta una obra que ya no se circunscribe a los rígidos límites de la ortodoxia rabínica y de los muros de la judería.

Siguiendo pues a la caracterización de Menéndez Pelayo, resulta pertinente resaltar cómo en León Hebreo se observa uno de los rasgos diferenciales de su generación respecto a la de sus predecesores. El neoplatónico judío por antonomasia del Renacimiento italiano ya no se valdrá de la lengua hebrea que usaron los cabalistas tardo-medievales para dar forma a su producción mística; mucho menos de la exquisita lengua árabe que habían usado Ibn Gabirol y Maimónides, los más excelsos representantes judíos de la filosofía medieval. León Hebreo tampoco utiliza el castellano o el portugués, lenguas con las que probablemente estaba más familiarizado debido a su derrotero biográfico. El autor tampoco escoge el docto latín humanista, redescubierto y depurado de sus adulteraciones medievales. Frente a todas estas opciones, León Hebreo se decanta por la lengua vernácula de su nación de acogida tras

¹²² Menéndez Pelayo, M., *Historia de las Ideas Estéticas en España* I, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, p.521.

¹²³ Véase: Zonta, G., *Trattati D'Amore del Cinquecento*, Bari: Tipografi-Editori-Librai, 1912; Maier-Kaapoor, C., *Marsilio Ficino's Medico-Philosophical Language of Love. Its Genesis and its Reception amongst Sixteenth-Century Italian Love Treatises*, Baltimore, UMI Dissertation Services, 2010; Nelson, J. C., «'L'amorosa filosofia' di Francesco Patrizi da Cherso», *Rinascimento*, II, 2, 1962, pp. 89-106; Nelson, J. C., *Renaissance Theory of Love*, Columbia University Press, 1958.

la expulsión de España, concretamente la variedad dialectal del toscano. No hay acuerdo por parte de la crítica en que esta variedad del italiano fuera la lengua original de composición de los *Diálogos de Amor*, motivo por el cual han sido sugeridas como alternativas el español, el latín o el hebreo. Especulaciones aparte, la realidad es que la primera edición de los *Diálogos de Amor*, publicada en Venecia en 1535, fue realizada en toscano, versión a partir de la cual se sucedieron las traducciones al castellano, al francés, al latín y al hebreo.

A propósito de la lengua utilizada en los *Diálogos de Amor* es posible sugerir algunas implicaciones. En primera instancia todo parece indicar que el texto de León Hebreo buscaba dirigirse a una audiencia ecuménica. Aunque en el diálogo tercero el autor afirmase de forma más o menos expresa su pertenencia al judaísmo, ya hemos mencionado a través de la cita de Menéndez Pelayo el carácter sincrético y aperturista de los *Diálogos de Amor*, que ya no son una obra de gueto. La redacción de la obra en hebreo habría limitado de manera considerable la difusión del texto a círculos judíos. Bien es cierto que durante el siglo XVI tuvo lugar un auge del hebraísmo entre eruditos de confesión cristiana, tendencia que permanecería en el siglo XVII; este fervor por el hebraísmo podría haber facilitado la aprehensión de los *Diálogos de Amor* en caso de haber sido publicados en hebreo. Mas no obstante ello, la lengua hebrea seguía siendo minoritaria en lo que a difusión intelectual refiere. Otra opción factible para la publicación del texto habría sido el castellano. No era anormal la publicación en Italia de libros en lengua castellana, que o bien eran comerciados exportados a España o bien eran consumidos por los judíos y conversos de origen ibérico que residían en Italia, como fue el caso ya citado del éxito editorial de *La Celestina*, de Fernando de Rojas o de *La Lozana Andaluza* de Francisco Delicado. Aquí hay que considerar que los que en Venecia y otras ciudades italianas leían en castellano eran principalmente judíos y conversos. En consecuencia, el uso del castellano en suelo italiano habría limitado recepción de la obra en suelo italiano a lectores de origen judío. Todo indica por tanto que el público que León Hebreo buscaba conquistar era el de los círculos renacentistas italianos, que empezaban a considerar el uso del vernáculo como un vehículo de cultura tan válido como el latín humanista.

Por lo que hace a la forma literaria del texto, León Hebreo escoge —como resulta evidente a partir del título de la obra— la forma del diálogo, un género que ya tenía antecedentes en las letras judías, tal es el caso del *Kuzari* de Jehuda Hallevi y del *Fons*

Vitae de Ibn Gabirol, obra esta última que es citada por León Hebreo¹²⁴. En el caso concreto de los diálogos redactados por León Hebreo, estamos ante dos personajes: Sofía y Filón. Algo que merece ser mencionado es que el diálogo que entablan los personajes posee realismo suficiente para no tener el aspecto de un parlamento casi monologado con algunas expresiones intercaladas.

En materia de citas, ya hemos dicho que menciona a Ibn Gabirol a quien se refiere como «nuestro Albenzubrón» y a quien reconoce sin problemas como el autor del *Fons Vitae*¹²⁵. Con la misma familiaridad se refiere a «nuestro rabí Moisés», es decir, a Maimónides¹²⁶. También conoce la tradición filosófica árabe, ya que incluye los nombres de Algazel, Averroes y Avicena. A su vez, las citas de autores griegos que introduce León Hebreo en sus *Diálogos* ratifican la mención de Menéndez Pelayo al sólido conocimiento de la tradición clásica. A lo largo del texto cita en varias ocasiones a autoridades de la filosofía griega, de los presocráticos al neoplatonismo: Pitágoras, Empédocles, Platón, Aristóteles y Plotino, autor a quien su padre no había incorporado en su filosofía. También nutre sus diálogos con numerosos elementos mitológicos, dedicando extensas páginas a alegorías que tienen por protagonistas a personajes y deidades de la mitología greco-romana como Júpiter, Juno, Saturno, Venus, Marte, Latona, Cupido, Leda, Europa, Ganimedes, Mercurio, Dafne, Apolo, Diana, entre otros. Estos elementos de la mitología no constituyen meros accesorios estéticos, sino ilustraciones de conceptos filosóficos. León Hebreo llega incluso a «judaizar» a la mitología griega, fusionándola de manera edificante con tradiciones bíblicas.

Considerando la dimensión conceptual del texto, muchas de sus afirmaciones en el ámbito de la filosofía natural descansan sobre la teoría clásica de los cuatro elementos

¹²⁴ Feldman, S., *Philosophy in a Time of Crisis. Don Isaac Abravanel: Defender of the Faith*, op. cit., p. 168.

¹²⁵ Inca de la Vega, G., *Traducción de los Diálogos de Amor de León Hebreo*, Madrid: Biblioteca Castro, 1995. p. 322. De las versiones disponibles en lengua castellana en el presente estudio hemos optado trabajar por la traducción realizada por Garcilaso Inca de la Vega. A esta versión responden todas las referencias posteriores al texto de León Hebreo, motivo por el cual la nota al pie de página hace referencia al nombre del traductor, entendido como autor de la traducción. Resulta llamativo que León Hebreo estuviera absolutamente al tanto de la identidad judía del autor del *Fons Vitae*, ya que la misma había sido en gran medida diluida durante la Edad Media a causa de la casi apropiación de la obra por parte de la orden franciscana. El descubrimiento realizado por Salomon Munk durante el siglo XIX de fragmentos de una versión hebrea del *Fons Vitae* se asume como el momento en el cual el autor de la obra, asumido hasta entonces como un autor árabe profusamente citado por los latinos, recupera su identidad judía y se le vincula con Ibn Gabirol, de quien sólo se conocía su producción poética, más no la filosófica. A este respecto véase el estudio introductorio de Carlos del Valle a Ibn Gabirol, *La fuente de la vida*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1987, pp. 11-33.

¹²⁶ Inca de la Vega, G., *Traducción de los Diálogos de Amor*, op. cit. p. 365.

y de sus cualidades. León Hebreo dedica no pocas páginas a describir las atracciones y repulsiones que tienen lugar entre estos elementos así como el resultado de la interacción de sus cualidades específicas, las cuáles son parte de las causas de la generación de las cosas en el mundo. De todas formas, aunque exista un vínculo simpático entre los elementos terrestres, León Hebreo siempre se cuida de considerar las influencias modeladoras procedentes del cielo. Es el movimiento de cuerpos celestes y las influencias que los mismos proyectan sobre el mundo los responsables últimos de la conformación de la materia. Sirva la siguiente cita como ejemplo:

FILÓN El amor que suele hallarse en los cuatro elementos, aunque son contrarios el uno del otro, es causa generativa de todas las cosas mixtas y de ellos compuestas.

SOFIA Declárame de qué manera.

FILÓN Los elementos, por su contrariedad, están divididos y apartados. Porque, siendo el fuego y el aire calientes y ligeros, buscan lo alto y huyen lo bajo. Y siendo la tierra y el agua fríos y pesados, buscan lo bajo y huyen lo alto. Pero muchas veces, por intercesión del cielo benigno, mediante su movimiento y sus rayos, se ayuntan en amistad y de tal manera se mezclan juntos y con tal amistad que llegan casi en unidad de cuerpo uniforme calidad. La cual amistad es capaz de recibir, por la virtud del cielo, en el todo, otras formas más excelentes que ninguno de los elementos en diversos grados, quedando todavía los elementos mezclados materialmente.¹²⁷

A propósito de la cita precedente, veremos como en los *Diálogos de Amor* la teoría de los cuatro elementos y a la relación de los mismos con las regiones celestiales se explica a partir de las correspondencias astrológicas, las cuáles son utilizadas para ilustrar la estrecha conexión causal y ontológica que tiene lugar entre los cielos y la tierra. Esta relación entre los dos planos ontológicos es entendida por León Hebreo como un vínculo amoroso.

¹²⁷ Ibídem, p. 114.

La confluencia de todos estos elementos constituye la riqueza única de los *Diálogos de Amor*. Veremos a continuación estos elementos en mayor profundidad a propósito de uno de los temas principales del tratado: el proceso de creación y el vínculo ontológico entre el creador y las criaturas. En este proceso León Hebreo dará protagonismo indiscutido al poder divino, pero también dará un papel fundamental a los cuerpos celestes entendidos receptáculos de los arquetipos contenidos en la mente del creador, instancias intermedias entre la divinidad y sus criaturas. Todo el relato de la creación del mundo trazado por León Hebreo estará empapado de nociones neoplatónicas, animistas y astrológicas, incluso de explicaciones alegóricas a partir de fábulas procedentes de Homero y Ovidio.

Tal vez por este sincretismo León Hebreo, identificado en los *Diálogos* con el personaje de Filón, se ve en la necesidad de ratificar expresamente su filiación religiosa con el judaísmo, declaración que realiza en el tercero de los diálogos. En el diálogo primero ya había hecho referencias a la santidad de la lengua hebrea a la cual considera el origen y la madre de todas las lenguas. Semejante afirmación no era en absoluto patrimonio de los autores judíos: como ya ha sido mencionado, magos neoplatónicos como Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin y Francesco Giorgi también creían en la santidad de la lengua hebrea y en los poderes de invocación de las potencias divinas que la misma supuestamente poseía. Asimismo, también fue una tendencia muy difundida entre intelectuales tanto judíos como cristianos de los siglos XVI y XVII considerar a la lengua hebrea como la más antigua y por tanto el principio a partir de la cual todas las otras lenguas se originaron. A su vez, su identidad judía también había sido manifestada de forma indirecta cuando en el tercer diálogo se refiere a Ibn Gabirol y más tarde a Maimónides, precediendo el nombre de cada uno de los filósofos con el apelativo de «nuestro». Pero León Hebreo va más allá del elogio de la lengua y de autoridades como Ibn Gabirol o Maimónides: en el tercer diálogo, junto a la declaración de su religiosidad, afirma la dependencia de Platón respecto a las enseñanzas de Moisés contenidas en la Torah. Una vez más Jerusalén era puesta por delante de Atenas.

III.4. La creación: vínculo amoroso entre lo celeste y lo terrestre

En la cosmogonía cabalista tradicional Dios es definido como *Ein-Sof*: lo que carece de límites. *Ein-Sof* es por tanto incognoscible e indeterminado por naturaleza, por lo que su acto creador primero sólo puede tener lugar a partir de la determinación de sus poderes. Estas determinaciones reconducen el caudal ontológico de *Ein-Sof* en potencias que configuran la creación material. Dichas determinaciones poseen naturaleza espiritual y arquetípica, y según diversos autores pueden estar contenidas en la mente divina o bien formar parte de la primera sustancia emanada: el *Adam-Kadmon*, el hombre primordial, poseedor de naturaleza corpórea y a la vez espiritual. A través de esas *sefirot* contenidas en la mente divina o en el cuerpo celeste del hombre primordial, el poder de *Ein-Sof* se mediatiza para tomar contacto con las esferas más bajas de lo creado: el poder infinito y la indeterminación de *Ein-Sof* se determinan en las *sefirot* que emanan del mismo. Desde el vehículo provisto por las *sefirot* el poder de *Ein-Sof* emana hacia el mundo. Este proceso de emanación conecta el plano terrenal con el plano celestial-espiritual de las *sefirot*, las cuales a su vez están en contacto con la infinitud de *Ein-Sof*. Es un sistema por tanto en los cuáles, todos los planos ontológicos se encuentran interconectados. Allende la naturaleza necesaria, indeterminada y negativa de *Ein-Sof*, el sistema de las *sefirot* permite que la divinidad habite a la vez los planos de trascendencia e inmanencia. *Ein-Sof* es a la vez origen, sustrato y meta de todo lo creado: no hay más creador que la divinidad infinita, nada existe por fuera de la sustancia divina y por naturaleza todo tiende al encuentro ontológico con esa sustancia.

Todo este vocabulario cabalístico no aparece en León Hebreo. De hecho, sus referencias explícitas a la cábala son escasísimas, casi se diría que numéricamente insignificantes si las comparamos con la cantidad de páginas que dedica a materias astrológicas. Pero aunque no se sirva de esta terminología, sus afirmaciones sobre la naturaleza física del mundo resultan afines a la cosmogonía de la cábala, doctrina a la cual de hecho menciona de manera explícita en el tercero de sus diálogos. El sistema físico presentado en los *Diálogos de Amor* también encaja perfectamente con el neoplatonismo, corriente con la cual resulta evidente que el autor estaba familiarizado. Teniendo todos estos elementos sobre la mesa, es posible afirmar en León Hebreo un

neoplatonismo cabalista que recoge su intrínseca herencia cultural judía así como las corrientes filosóficas que el Renacimiento había popularizado.

El desafío teórico de León Hebreo será el mismo que enfrentaron —y enfrentarán— otros autores neoplatónicos. Todas las cosmogonías neoplatónicas que pregonaron la inmanencia de la divinidad en la creación —así como la existencia de una materia primera creada y a la vez coeterna con el creador— realizaron verdaderas acrobacias argumentativas para salvar la trascendencia divina y alejarse de la omnipresente amenaza del panteísmo, la cual se filtraba en sus sistemas con peligrosa facilidad y frecuencia. Durante los siglos XVI y XVII, con una inquisición vigilante y dispuesta a expurgar cualquier contenido o autor herético, los intelectuales debían pulir al máximo sus razonamientos, ya que lo que estaba en juego era algo bastante más serio que el prestigio intelectual. Los *Diálogos de Amor* fueron de hecho objeto de sospecha inquisitorial, sin que llegaran nunca a sufrir una condena total: en algunos casos se prohibieron sus traducciones a lenguas locales, pero se permitía su lectura en latín. Veamos a continuación cómo León Hebreo articula su sistema neoplatónico preservando la posición creadora de Dios y su propio compromiso religioso con el judaísmo.

En el primero de sus diálogos, León Hebreo enfatiza el papel de Dios como origen de todas las cosas. Por ese mismo movimiento, toda la creación y más específicamente los actos humanos han de mirar a Dios, que por ser origen es a la vez fin. Dice el autor en boca de Filón:

FILÓN Sólo Dios es fin regulado de todos los actos humanos; porque lo útil es para tener el conveniente deleitable y la necesaria delectación es para la sustentación humana, la cual es para la perfección del ánima; y ésta se hace perfecta primeramente con el hábito virtuoso, y, después de él llegando a la verdadera sabiduría, cuyo fin es conocer a Dios, que es suma sabiduría, sima bondad y origen de todo bien; y este tal conocimiento causa en nosotros amor inmenso, lleno de excelencia y de honestidad; porque tanto son

amadas las cosas cuanto son conocidas por buenas, y el amor de Dios debe exceder a todo amor honesto y a cualquier acto virtuoso.¹²⁸

El fragmento citado expone la tendencia natural de la voluntad humana hacia su encuentro con Dios. Este encuentro ha de realizarse conforme a unos pasos graduales que permiten conectar dos realidades ontológicas: el plano material/terrenal donde acontecen las acciones humanas y el plano celeste donde habita la divinidad hacia las cuáles esas mismas acciones se dirigen. La excelencia ética de las acciones humanas permite que la distancia entre ambos planos se acorte, mientras que la iniquidad contribuye a que la distancia sea acrecentada. Estas ideas también formaban parte de la tradición cabalista: guiado por los preceptos contenidos en la Torah, el judío fiel era capaz de acercar los cielos a la tierra, allí donde cumplía con los mandatos de perfeccionamiento que la ley de Moisés le reclamaba. El cumplimiento de los preceptos intervenía directamente en la dialéctica de las *sefirot*, armonizando sus tensiones favoreciendo el flujo de la emanación. Esto es lo mismo que decir que las acciones humanas, por incidir en el vínculo entre las *sefirot*, instancias intermedias mediadoras de los poderes divinos, modifican el curso de la historia natural, de la configuración misma del mundo. Esta vinculación entre progreso moral asociado a progreso ontológico también había sido formulada por la tradición neoplatónica griega y latina que va de Orígenes a Nicolás de Cusa, pasando por San Gregorio de Nisa, San Agustín, Dionisio Pseudo Areopagita, Escoto Eriúgena y Meister Eckhart, entre otros. Esta corriente intelectual influenció asimismo el neoplatonismo renacentista de Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin y Francesco Georgi.

Para estos autores, hablando en términos generales, el mal no es una sustancia, sino una privación ontológica en la medida que el ser se define en virtud de la pertenencia a la naturaleza divina. Todo lo creado es un ser, y por tener existencia posee de suyo los atributos de bueno y verdadero. Toda creación divina tiene por sustrato ontológico a la propia divinidad, la cual, aún omnipotente, sería incapaz de crear algo malo en esencia, en tanto que ella misma es la esencia necesaria de todas las cosas. En este contexto el pecado no poseería realidad objetiva alguna, sino puramente en

¹²⁸ *Ibíd.*, pp. 59-60.

términos negativos: el acto de pecar es un alejamiento del ser y el castigo del pecador es la persistencia obstinada en una búsqueda carente de objeto: lo que quema en el infierno es la nada. Obrar conforme a la virtud supone una mejora no sólo ética, sino también ontológica y una creciente proximidad con el ser en su expresión más pura. Estas nociones estaban fuertemente arraigadas en el contexto renacentista de formación de León Hebreo, configurado por la cábala judía y la tradición neoplatónica cristiana. Así, las acciones acorde a las virtudes morales son buenas en virtud de su objetivo último, ubicado más allá del mundo material. Las virtudes morales constituyen por tanto peldaños ascendentes hacia la divinidad, definida como una naturaleza intelectual:

FILÓN Las virtudes morales son caminos necesarios para la felicidad: pero el propio sujeto de ellas es la sapiencia, la cual no sería posible tenerla sin las virtudes morales, que quien no es virtuoso no puede ser sabio, así como el sabio no puede estar privado de virtud. De manera que la virtud es el camino de la sabiduría, y ella el lugar de la felicidad.¹²⁹

La cita precedente —pese a su evidente eco de la *Ética a Nicómaco* aristotélica con su identificación entre hombre sabio y hombre virtuoso— ilustra la naturaleza intelectual de la divinidad propia del neoplatonismo: la virtud es el camino, la sabiduría la meta y a la vez lugar. La designación de la sabiduría divina como lugar es lo que hará que ciertos protagonistas de la Revolución Científica del XVII miren con simpatía hacia el neoplatonismo como un marco conceptual propicio para resquebrajar los límites del mundo cerrado aristotélico. Si la divinidad es el lugar natural de todas las cosas y si la divinidad es infinita, entonces ese espacio no puede restringirse al límite de la esfera de las estrellas fijas. Dicho de otra forma, si la divinidad es definida como el lugar del mundo, ese lugar sólo puede ser infinito: aunque la tierra tenga una magnitud finita se inscribe en un contexto espacial infinito, a consecuencia de la propia infinitud de la divinidad de la cual esta magnitud depende ontológicamente¹³⁰. Quedémonos por el

¹²⁹ Ibídem, pp. 64.

¹³⁰ Brian Copenhaver, realiza una genealogía de la infinitización del espacio, cuestión que Henry More defenderá durante el siglo XVII a partir de la mencionada identificación entre éste y Dios, sirviéndose de las implicancias del término hebreo מקום (*Makom*: «lugar»). Copenhaver destaca que ya en la literatura

momento con la definición de León Hebreo de las entidades espirituales, las cuales se definen en virtud a su pertenencia al intelecto divino como su ejercicio cognitivo, acto del entendimiento. Ahora bien, el ser humano también posee facultades intelectuales, precisamente por la acción de las potencias intelectivas de la divinidad hacia su creación. Esta relación de semejanza entre lo divino y lo humano se basa en la propia naturaleza humana así como en la concurrencia constante de la divinidad. El ser humano tiene potencia intelectual por naturaleza, pero también por la virtud que emana como luz desde las regiones celestes¹³¹:

FILÓN Las cosas espirituales son todas entendimiento, y la luz intelectual está en nuestro entendimiento por unión y por propia naturaleza, como está en sí misma: pero no es como las cosas que se sienten, las cuales teniendo necesidad del entendimiento para la obra perfecta de la inteligencia, son recibidas en él como se recibe una cosa en otra.¹³²

El intelecto divino imprime en el intelecto humano la capacidad de aprehensión. Por ser el entendimiento divino la causa del entendimiento humano, el movimiento natural del segundo es dirigirse hacia el primero. Como es frecuente en las cosmogonías cabalísticas y neoplatónicas, también en la obra de León Hebreo se identifican meta y origen. Todas las cosas (pre)existen en la mente divina, desde ella son producidas, ella las configura y en ellas existen y ejercitan su capacidad intelectual como un reflejo del arquetipo que las originó:

rabínica se había defendido la omnipresencia divina a partir de las implicancias del término מקום. En efecto, Rabban Gamaliel se preguntaba por qué Dios eligió una zarza para manifestarse ante Moisés, para seguidamente argumentar que no hay nada en el mundo que no sea susceptible de ser bendecido por la presencia de Dios: no hay lugar privado de la divina presencia. Posteriormente, Rabbi Jose ben Halafta afirmará que Dios es el lugar de su mundo pero su mundo no es su lugar: la Omnipresencia de Dios es el lugar del mundo. Henry More en el siglo XVII rescatará estas nociones rabínicas para defender la noción de espacio infinito a partir de su asociación con la naturaleza infinita de la divinidad. Cfr. Copenhaver, B., «Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Rawson, Isaac Newton and their Predecessors», op. cit.

¹³¹ Sobre los debates en torno a la naturaleza de la luz en el Renacimiento véase Gómez López, S., «Telesio y el debate sobre la naturaleza de la luz en el Renacimiento italiano», en Bondi, R., Schuhmann, K., Lerner, M., Granada, M. Á., Gómez López, S., *Bernardino Telesio y la nueva imagen de la naturaleza en el Renacimiento*, Madrid: Siruela, 2013.

¹³² Inca de la Vega, G., *Traducción de los Diálogos de Amor*, op. cit p. 67.

FILÓN [...] el entendimiento actual que alumbra al nuestro posible es el altísimo Dios; y así tienen por cierto que la bienaventuranza consiste en el conocimiento del entendimiento divino, en el cual están todas las cosas primero y más perfectamente que en ningún entendimiento criado, porque en Él están todas las cosas esencialmente, no sólo por razón de entendimiento, sino también causalmente, como en primera y absoluta casa de todas las cosas que son. De tal manera que Él es la causa que las produce, la mente que las gobierna y la forma que las informa.¹³³

Precisamente, la idea de emanación como forma de mediatizar los poderes celestiales supone un elemento que en León de Hebreo explica el proceso de creación, la naturaleza ontológica del mundo y sus nociones antropológicas, ya que todas estas instancias se encuentran estrechamente vinculadas a causa del desbordamiento ontológico de la divinidad sobre toda la creación que sugiere cierto monismo sustancial. León Hebreo debe explicar cómo esa emanación acontece y cómo es posible que exista un vínculo de continuidad causal y ontológica entre una divinidad increada, intelectual, infinita e indeterminada y un mundo creado, material, finito y determinado. Resulta por tanto necesario postular la existencia de realidades intermedias que oficien como puentes entre ambas instancias, las cuáles serán localizadas por León Hebreo también en las regiones celestiales. Como en la cosmogonía cabalística descrita al inicio de esta sección, el sistema cosmogónico de los *Diálogos de Amor* se basa en la emanación de potencias localizadas en las regiones celestes que atraviesan instancias intermedias hasta comunicarse con los elementos naturales:

FILÓN Aunque la tierra, por estar tan distante del cielo, es en sí misma la más gruesa, fría y baja y la más ajena de vida, empero, por estar en el centro unida, recibe unidamente en sí todas las influencias y rayos de todas las estrellas, planetas y cuerpos celestiales, y aquí se complexionan de tal

¹³³ Ibídem, p. 72.

manera, atrayendo a ella la virtud de todos los otros elementos, que se vienen a complexionar de tantas y de tales maneras que se engendran en todas las cosas que has dicho; lo cual no sería posible hacerse en ningún lugar de los otros elementos, por no ser receptáculo común unido de todas las virtudes celestiales elementales. En la tierra se unen todas, y por los otros elementos solamente pasan, mas no se afirman sino en la tierra, por su groseza y por estar en el centro, en la cual todos los rayos hieren más firmemente. De manera que ésta es la propia y ordinaria mujer del cuerpo celeste, y los otros elementos son sus concubinas; porque ella engendra el cielo toda o la mayor parte de su generación, y ella se adorna de tantas y diversas cosas.¹³⁴

En la cita precedente empezamos a observar la vinculación de tipo amoroso-sexual que León Hebreo establece entre las regiones celestiales y las terrenales. La reproducción sexual, entendida como el intercambio generativo entre poderes femeninos y masculinos, forma tanto parte de la tradición cabalística como de la neoplatónica a la hora de comprender el proceso de creación del mundo así como la generación de los seres naturales. En este punto los *Diálogos de Amor* comienzan a desplegar con especial énfasis una profusión de elementos vinculados fundamentalmente con las tradiciones mitológicas clásicas y con los arquetipos astrológicos. León Hebreo utiliza la mitología griega como una forma de ilustrar sus concepciones físicas y metafísicas que incluyen esta forma de reproducción sexual previamente descrita. Uno de los ejemplos más sobresalientes a este respecto es la elaboración que hace León Hebreo de la creación del mundo comprendida a través de las fábulas mitológicas que utiliza como alegorías. Los *Diálogos de Amor* recuperan la idea la creación del mundo a partir del caos, no de la nada. León Hebreo reconoce de forma explícita que esta idea proviene directamente de Homero y Ovidio y que fue filosóficamente refrendada por el *Timeo* platónico. En el *Timeo*, el caos mitológico es interpretado como la materia indeterminada y eterna, que constituye el receptáculo de la creación que se concreta a partir de una acción que confiere orden a ese caos primigenio. Esta materia primigenia recibe las potencias creadoras de la misma manera que lo femenino es fecundado por lo masculino.

¹³⁴ Ibídem, p. 110.

Cada vez con mayor intensidad, la cosmogonía de León Hebreo se empieza a describir en términos más marcadamente antropomórficos, camino que le llevará a la definición de la naturaleza humana como un microcosmos que encuentra su paralelo arquetípico en los cielos. Efectivamente, la generación de todas las criaturas terrestres estará teñida de tintes antropomórficos. Así, la tierra, el elemento más propicio para recibir las potencias generadoras celestiales, será identificada con lo maternal femenino. Su condición femenina le permite ser fecundada por el amor divino, principio masculino que se proyecta hacia ella desde los cielos¹³⁵. Es una relación de amor que propicia entre lo que fecunda, lo fecundando y su descendencia. El amor celestial fecunda a la tierra, la tierra ama a su descendencia y su descendencia le ama y reconoce como a su legítima madre:

[...] La tierra también con amor los engendra, los tiene y conserva; y las plantas, las hierbas y los árboles tienen tanto amor a la tierra, madre y generatriz de ellos, que jamás sin corrupción no quieren apartarse de ella, antes con los brazos de las raíces la abrazan con afición, como hacen los niños con los pechos de sus madres. Y la misma tierra, como madre piadosa, no con pequeña caridad y amor, no solamente los engendra, sino que también tiene siempre cuidado de criarlos con sus propias humedades, sacándoselas de sus partes interiores a la superficie para mantenerlas con ellas, como hace la madre, que saca la leche de sus entrañas a las tetas para criar sus hijos. Asimismo, cuando a la tierra le falta humedad para dársela a ellos, con ruegos y suplicas la pide al cielo y al aire, y la compra y contrata con sus vapores que suben, de los cuales se engendra el agua llovediza para sustentar sus plantas y animales.¹³⁶

A partir de este momento un marcado antropomorfismo empieza a recorrer el universo que los *Diálogos de Amor* describen. En la antropomorfización de la realidad empiezan a jugar un lugar preponderante las ya citadas alegorías astrológicas. Siguiendo

¹³⁵ Véase Maier-Kaapoor, C., *Marsilio Ficino's Medico-Philosophical Language of Love. Its Genesis and its Reception amongst Sixteenth-Century Italian Love Treatises*, op. cit.

¹³⁶ Inca de la Vega, G. *Traducción de los Diálogos de Amor*, op. cit, p. 111.

la tradición de sus predecesores renacentistas, León Hebreo entiende al hombre como un microcosmos que refleja los arquetipos celestiales. O mejor dicho, el cuerpo del hombre es un reflejo del cuerpo astral contenido en los cielos que proyecta su influencia generativa en el mundo¹³⁷. Toda cualidad humana es un reflejo de cualidades arquetípicas localizadas en la bóveda de las estrellas fijas, el sitio de las constelaciones zodiacales. Veremos la creciente importancia que León Hebreo confiere a estas representaciones corporales: el hombre tiene un cuerpo, la tierra es un cuerpo fecundado por otro cuerpo que se ubica en lo alto. Aún dada la naturaleza compuesta del cuerpo humano, éste mantiene su armonía y su cohesión precisamente por obra del modelo simplísimo que le configura. La perfección modélica de lo celestial mantiene en orden y paz una realidad material terrestre compuesta por elementos susceptibles de entrar en discordia:

SOFÍA ¿Y cómo fue posible que el hombre, siendo hecho de estos mismos elementos contrarios y corruptibles, haya alcanzado en suerte forma eterna e intelectual, anexa a los cuerpos celestes?

FILÓN Porque el amor de sus elementos es tan igual, uniforme y perfecto, que unte toda la contrariedad de los elementos y queda hecho un cuerpo remoto de toda la contradicción y oposición, así como el cuerpo celeste, que está desnudo de todo lo contrario, y por esto viene a participar forma intelectual y eterna, la cual solamente suele informar a los cuerpos celestes.¹³⁸

Existe pues una relación de amor entre todo lo creado, sintetizada en la unión de lo celestial-espiritual-masculino y lo terrenal-material-femenino. Es importante advertir el detalle de que en el contexto del neoplatonismo cabalista de León Hebreo —como en los sistemas de otros autores neoplatónicos y cabalistas— la afirmación de una

¹³⁷ Sobre la noción de cuerpo astral en el Renacimiento véase: Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, University Park: Pennsylvania State University Press, 2000, pp. 39-40; Alher, D. P., «The Astral Body in Renaissance Medicine», *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, 24, 1.2, 1958, pp. 119-133; Granada, M. Á., «Amor, spiritus, melacholia», *Faventia*, V, 6, 1984, pp. 51-54.

¹³⁸ Inca de la Vega, G., *Traducción de los Diálogos de Amor*, op. cit, p. 116.

naturaleza espiritual no implica que la misma carezca de cuerpo: aún las realidades espirituales más puras y elevadas están incorporadas, sólo que en cuerpos sutiles y etéreos. El cuerpo espiritual y sutil del cielo es el agente masculino que en su unión sexual con lo terrenal femenino lo ama y fecunda, acción que sin una realidad corpórea no podría tener lugar, allí donde no es posible el vínculo entre naturalezas ontológicas opuestas:

SOFÍA Querría saber de qué manera; porque la principal y más común causa que veo del amor es la generación, y no habiendo generación en las cosas eternas, ¿Cómo puede haber amor en ellas?

FILÓN No hay generación en ellas, porque son ingenerables; pero la generación de los inferiores viene del cielo como verdadero padre, así como la materia es la madre primera en la generación, y después los cuatro elementos, mayormente la tierra, que es la madre más manifiesta. Y bien sabes que no aman menos los padres de la generación que las madres, antes por ventura tienen amor más excelente y perfecto.¹³⁹

Este proceso de procreación sexual es descrito seguidamente por el autor con una literalidad casi absoluta, advirtiéndole que el inicio de la generación es el movimiento capaz de producir el semen que originará nueva vida. La idea de que el cielo tenga un cuerpo no es metafórica y sus cuerpos celestes tienen las mismas funciones biológicas que los diversos órganos y partes que componen el cuerpo humano:

FILÓN Todo el cielo lo produce con su continuo movimiento, así como todo el cuerpo del hombre en común produce la esperma; y de la manera que el cuerpo humano es compuesto de miembros homogéneos, que es no organizados: huesos, nervios, venas, panículos y ternillas, demás de la carne, que es un henchimiento entre lo uno y lo otro, así el gran cuerpo del

¹³⁹ Ibídem, p. 118.

cielo octavo es compuesto de estrellas fijas de diversas naturalezas, las cuales se dividen en cinco grandezas y en otra sexta especie de estrellas nebulosas, demás de la sustancia del cuerpo diáfano del cielo, que se continúa y hinche entre la una y la otra.¹⁴⁰

Aquí León Hebreo ya hace explícita la idea de la existencia de un cuerpo celestial de substancia diáfana. Ese cuerpo, modelo arquetípico del cuerpo humano, posee como hemos dicho los mismos órganos que cumplen las mismas funciones específicas que los órganos humanos en el plano terrenal. Así lo explica León Hebreo en boca de Filón en uno de los pasajes más sugerentes de los *Diálogos de Amor*:

FILÓN El sol es el corazón del cielo, del cual se deriva el calor natural espiritual, que hace exhalar los vapores de la tierra y del mar y engendra el agua y el rocío, que es el semen, y los rayos, aspectos suyos, lo conducen, mayormente con la mutación de los cuatro tiempos del año que él hace con su movimiento anual. La luna es el cerebro del cielo, que causa las humedades, que son el semen común; y por sus mutaciones se mudan los vientos y descienden las aguas, hace la humedad de la noche y el rocío, que es nutrimento seminal. Júpiter es el hígado del cielo, que con su calor húmedo y suave ayuda en la generación de las aguas y en la templanza del aire y suavidad de los tiempos. Saturno es el bazo del cielo, que con su frialdad y sequedad hace engrosar los vapores y congelar las aguas y mover los vientos que los traen en templar la demasía del calor. Marte es la hiel y los riñones del cielo, que con su calor excesivo ayuda en la subida de los vapores y derrite el agua y la hace correr y la hace sutil y penetrativa [...]. Venus es los testículos del cielo; ésta tiene gran fuerza en la producción del agua buena y perfecta para la sementera [...]. Mercurio es la verga del cielo, unas veces directo y otras retrógrado; unas veces causa actualmente las lluvias y otras las impide. Muévase principalmente de la aproximación del Sol y de los aspectos de la Luna, como se mueve la verga del deseo e

¹⁴⁰ Ibídem, p. 119.

incitación del corazón y de la imaginación y memoria del cerebro. Así puedes ver, ¡oh, Sofía!, cómo el cielo es perfectísimo marido de la tierra.¹⁴¹

Ante tal despliegue de antropomorfismo astrológico, cuesta vislumbrar cómo León Hebreo retornará al redil marcado por los límites de la ortodoxia judía, o cuando menos del monoteísmo bíblico. Justamente aquí el autor decide retroceder sobre sus pasos, ya que la creación de las criaturas terrestres parece estar supeditada al intercambio sexual entre el cielo y la tierra, enajenando el papel creador de la divinidad, o cuando menos localizándolo en un plano demasiado distante a lo que tiene lugar en el mundo. Aquí es preciso volver al concepto de materia primera. La materia primera, caótica e imprescindible argamasa de la creación, no es creada por ningún intercambio amoroso, sino pura y exclusivamente por el poder divino. Dios es el artífice de la materia primigenia de la cual todos los seres son sacados posteriormente a su existencia mundana. Una vez más, por su condición de principio, esta materia permanecerá como substrato ontológico de la naturaleza. León Hebreo incluye así en su relato de la creación el concepto de substancia primera preexistente y subyacente a la pluralidad del mundo. Sirva la siguiente cita para exponer la refinada y creativa fusión sincrética que León Hebreo realiza entre las tradiciones clásicas y su apego al texto bíblico, interpretando una fábula extraída de Homero a la luz del relato de la creación contenido en el *Génesis*:

SOFÍA Dime la significación de esa fabulosa generación de Demogorgon.

FILÓN Significa la generación o producción de todas las cosas del sumo Dios creador, al cual dicen haberle sido compañera la Eternidad, porque Él solo es el verdadero eterno, pues que es, fue y será siempre principio y causa de todas las cosas sin haber en Él alguna sucesión temporal. Danle también por compañera eterna al Caos, que es, según declara Ovidio, la materia común mixta y confusa de todas las cosas, la cual los antiguos ponían coeterna con Dios, de la cual Él, cuando le plugo, engendró todas las

¹⁴¹ Ibídem, p. 120.

cosas criadas, como verdadero padre de todas. Y la materia es la madre común a todo lo engendrado, de manera que a éstos pone solamente eternos y no engendrados dos padres de todas las cosas, el uno padre y el otro madre; pero ponían al padre causa principal y al Caos causa accesoria y acompañadora, que de esta misma manera parece que lo sintió Platón en el *Timeo* de la nueva generación de las cosas, producidas de la eterna y confusa materia por el sumo Dios.¹⁴²

En el fragmento citado queda sentada de forma explícita la condición de Dios como agente creador increado y eterno. Sin embargo, de forma coeterna con la divinidad se encuentra el Caos, el cual seguidamente es definido como esa materia primigenia en desorden de la cual el resto de las realidades del mundo son extraídas y modeladas por el poder creador divino. Nótese no obstante cómo se vuelve a perfilar un dualismo masculino y femenino que confluye en el acto de creación del mundo, aún cuando haya una preeminencia ontológica del elemento masculino principiante «Dios-padre» sobre el elemento femenino principiado «materia-madre».

Seguidamente León Hebreo parece advertir las implicancias panteístas de su razonamiento: la creación no se distingue con claridad del creador. Una y otra vez la creación parece ser causada por una dualidad de principios opuestos. León Hebreo se apresura entonces a dejar claro una vez más el estatuto creador de Dios, separándolo de la materia que corre el riesgo de ser identificada con él. Así, Dios es el único agente creador, tanto de las cosas mundanas como de esa sustancia eterna y desordenada preexistente al mundo. Queda claro que esta sustancia primera, aunque habite junto a la eternidad divina como principio material de las cosas, en sí misma es una instancia posterior, tanto en sentido temporal como ontológico. Sin embargo, aunque sea segunda respecto a Dios, es percibida como eterna respecto al mundo. En palabras de León Hebreo:

¹⁴² *Ibídem*, pp. 153-154.

Pero en esto podrían ser reprendidos, porque siendo Dios productor de todas las cosas, conviene que también haya producido la materia de la cual son engendradas; pero debe entenderse que ellos significan, por el haber estado el Caos en compañía de Dios en la eternidad, haber sido producido de Él *ab eterno*, y que Dios produjese todas las cosas de ese Caos de nuevo en principio de tiempo, según la opinión platónica, Y llámanla compañera, no obstante que haya sido producida por haber sido producido el Caos *ab eterno* y haberse hallado siempre en compañía de Dios; pero, por haber sido compañera del Criador en la creación y producción de todas las cosas y consorte suya en la generación de ellas, pues que él fue inmediato producido de Dios, y todas las otras cosas han sido producidas de Dios y de aquel Caos, o sea materia, el Caos con razón se puede llamar compañera de Dios, Pero no falta por esto que no ha sido producido de Dios *ab eterno*, así como Eva, que habiendo sido producida de Adán, le fue compañera y consorte y de todos los otros hombres nacidos de ambos a dos.¹⁴³

Por tanto, el Caos, asociado con la materia primigenia, se presenta como la contraparte femenina de Dios en la creación, existiendo de forma coeterna y subordinada a Él y como principio material a partir del cual todas las cosas fueron engendradas. En el marco del judaísmo de León Hebreo y en el sistema de cualquier pensador identificado con un credo monoteísta, es preciso enfatizar esta distancia ontológica entre creador y criatura. Pero precisamente en virtud de la distancia ontológica que tiene lugar entre la divinidad y el mundo resulta necesaria la mediación de instancias emanadas intermedias como puente entre las dos realidades, las cuáles León Hebreo elabora a partir de la tradición neoplatónico-cabalista.

En este punto, tras haber reparado con mayor atención en su obra cabe preguntarse dónde queda el judaísmo de León Hebreo y qué hace de los *Diálogos de Amor* una obra distinta del *De verbo Mirifico* de Reuchlin o del *De harmonia mundi* de Francesco Giorgi. Intentaremos responder este interrogante en la siguiente sección, en la cual mostraremos cómo León Hebreo «re-judaiza» la obra, confiriéndole y

¹⁴³ Ibídem. pp. 154-155.

confiriéndose como autor una identidad judía que parecía haberse disuelto casi completamente en el ecumenismo neoplatónico del Renacimiento.

III.5. León Hebreo y su intento de «re-judaizar» los *Diálogos de Amor*

Hasta este punto, el tratado de León Hebreo no ha ofrecido ningún rasgo que lo distinga de un cabalista renacentista cristiano. Comparado con los *Diálogos de Amor*, el *De arte cabalística* de Reuchlin podría pasar por una obra más «judía» que la confeccionada por León Hebreo. Esto explica que en algún momento haya sido posible especular que León Hebreo se hubiera convertido al cristianismo. Por algún motivo, el frontispicio de la edición veneciana de 1541 presenta la obra de la siguiente manera: «DIALOGI DI AMORE, COMPOSTI PER LEONE MEDICO, DI NATIONE HEBREO, ET DI POI FATTO CHRISTIANO»¹⁴⁴. Pese al testimonio de la portada, no existe constancia documental alguna de que León Hebreo se convirtiera en ningún momento al cristianismo. Antes bien, se atribuye a la diluida identidad judía que el autor exhibe en sus *Diálogos* la causa de que el editor considerase factible añadir ese «DI POI FATTO CHRISTIANO» en la portada.

Sin embargo, en el mismo cuerpo del texto hay varios elementos que desmienten la versión de un León Hebreo *fatto christiano*. Esto lleva a suponer que esa inclusión del editor podría responder al deseo de comercializar la obra aún entre compradores a quienes —en el contexto de una Venecia contra-reformista cada vez más recelosa para con el judaísmo— la adscripción judía del autor podría disuadir de adquirirla. En cualquier caso, como se ha dicho, el propio texto que sigue al frontispicio desmiente la hipótesis de la conversión que este afirma. Ya ha sido mencionado cómo León Hebreo se refiere a Ibn Gabirol y Maimónides como «nuestros». Los filósofos judíos medievales pertenecen a un conjunto plural judío del cual León Hebreo se siente y sabe parte también. Veamos sin embargo la forma en la cual León Hebreo deja clara su

¹⁴⁴ Véase imagen II, p. 242.

identidad judía en el diálogo tercero pero sin la intención de desentenderse del platonismo, motivo por el cual empieza a establecer paralelismos y proximidades entre la tradición filosófica griega y la tradición bíblica. Con la evidente intención de «circuncidar» póstumamente a Platón, llega a establecer similitudes entre el mito del andrógino recogido en el *Banquete* y la segunda versión del *Génesis* relativa a la creación del hombre. Dice el autor:

FILÓN Sabida cosa es que soy mosaico. En la sabiduría teologal, me abrazo con esta segunda vía, porque verdaderamente es teología mosaica; y Platón, como aquel que tuvo mayor noticia de esta antigua sabiduría que Aristóteles, la siguió. Y Aristóteles, cuya vista en las cosas abstractas fue algún tanto más corta, no teniendo la enseñanza de nuestros teólogos antiguos, como Platón, negó aquello escondido que él no pudo ver, y juntó a la suma sabiduría la primera hermosura; de la cual saciado su entendimiento, sin mirar más adelante, afirmó que aquélla era el primer principio incorpóreo de todas las cosas. Empero Platón, habiendo aprendido de los viejos de Egipto, pudo sentir más adelante, aunque no alcanzó a ver el escondido principio de la suma sabiduría o primera hermosura, y hízola segundo principio del universo dependiente del sumo Dios, principio de todas las cosas. Y aunque Platón fue maestro de Aristóteles tantos años, al fin en las cosas divinas, habiendo sido Platón discípulo de nuestros viejos, aprendió de mejores maestros, y más que Aristóteles de él, porque el discípulo del discípulo no puede alcanzar al discípulo del maestro.¹⁴⁵

¹⁴⁵ Inca de la Vega, G., *Traducción de los Diálogos de Amor*, op. cit, pp. 453-454. La idea expresada en este fragmento según la cual Aristóteles es un plagiador de Platón que además ha malinterpretado los escritos de su maestro será un tópico muy difundido durante el Renacimiento, siendo Francesco Patrizi uno de sus defensores. Cfr. Patrizi, Francesco, *Discussionum Peripateticarum tomi iv, quibus Aristotelicae philosophiae universa Historia atque Dogmata cum Veterum Placitis collata, eleganter et erudite declarantur*, Basileae. 1581; Patrizi, Francesco, *Magia philosophica hoc est F. Patricij Zoroaster et eius 320 oracula Chaldaica. Asclepii dialogus, et philosophia magna: Hermetis Trismegisti. Iam lat. reddita.*, Hamburg. 1593.

Aquí León Hebreo se vale de un recurso que ya había sido utilizado por la patrística griega y latina. Autores como San Justino Mártir o Clemente de Alejandría, para justificar la incorporación de su formación filosófica griega a sus sistemas apologeticos, razonaron que había paganos virtuosos, como Platón y Aristóteles, que de hecho habían sido cristianos sin saberlo, allí donde habían vivido conforme al logos que identificaron con Jesucristo¹⁴⁶. San Justino, antes de morir martirizado, llegó a afirmar con convicción inquebrantable que todo cuanto se hubiese dicho de verdadero pertenecía de hecho a los cristianos¹⁴⁷. Algunos siglos más tarde, San Agustín, en el libro VII de sus *Confesiones* afirmó que su conversión al cristianismo tuvo lugar gracias a la lectura de libros platónicos, los cuáles, no exactamente con esas palabras, le enseñaron el misterio de la santísima trinidad¹⁴⁸. Este es el mismo recurso que utiliza León Hebreo para justificar su judaísmo aún en el marco de una profunda dependencia teórica con el neoplatonismo: Platón al fin y al cabo, fue educado por sabios judíos, ergo la filosofía platónica es sabiduría judía escrita por un griego. Aristóteles, por haber carecido de esa instrucción, no posee un conocimiento tan profundo de las verdades metafísicas. Nótese además, cómo, al igual que la tradición hermética, León Hebreo utiliza a Egipto como referencia cultural, aún cuando los tutores sean judíos¹⁴⁹.

Lo que sigue después es una interpretación del relato de la creación contenido en *Génesis* realizado en clave neoplatónica. La autoría del *Génesis* se atribuye desde luego a Moisés, cuya ciencia acabaría pasando a Platón, motivo por el cual, el primero de los libros de la Biblia se entiende en este contexto como una suerte de manifiesto de filosofía natural proto-platónica:

¹⁴⁶ Cfr., Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, traducción y notas por Joan Sarríol Díaz, Madrid: Gredos, 1998; Clemente de Alejandría, *Protréptico*, Madrid: Gredos, 2008.

¹⁴⁷ Cfr., Justino Mártir, «The First Apology», en *The Fathers of the Church, a new translation, Vol. 6: The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy or The Rule of God*, trad. Thomas B. Falls, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2011, pp. 55-111.

¹⁴⁸ Cfr., Agustín de Hipona, *Confesiones*, edición de Silvia Magnavacca, Buenos Aires: Losada, 2006, pp. PEDIR

¹⁴⁹ La mención a Egipto como autoridad epistemológica también había sido realizada por Marsilio Ficino en su *Theologia platonica*. Cfr., *Theologia Platonica De immortalitate animorum: duo de viginti libris*, París, 1559.

FILÓN Las primeras palabras que Moisés escribió fueron: En el principio creó Dios el cielo y la tierra; y la antigua interpretación caldea, donde nosotros decimos: En el principio, dice: Con sabiduría creó Dios el cielo y la tierra, porque la sabiduría se dice en hebraico principio, como dijo Salomón: Principio es la sabiduría, y la dicción *in* puede decir *cum*. Mira cómo la primera cosa que nos muestra que el mundo fue criado por sabiduría y que la sabiduría fue el primer principio creante, para declararnos que el sumo Dios criado, mediante su suma sabiduría, primera hermosura, crió e hizo hermoso todo el universo criado. Así que las tres primeras palabras del sabio Moisés que nos señalaron los tres grados de lo hermoso: Dios, Sabiduría y Mundo, y el sapientísimo rey Salomón, como secuaz y discípulo del divino Moisés, declara esta suprema sentencia en los *Proverbios*, diciendo: El Señor con sabiduría fundó la tierra, compuso los cielos con suma ciencia; por su entendimiento fueron rompidos los abismos y los cielos destilan rocío. De donde, él enseña diciendo: Hijo mío, no la apartes de tus ojos; mira y guarda los sumos pensamientos, los cuales serán vida de tu ánima, etc. No se pudo escribir esto más claro.¹⁵⁰

Ahora protegido por los nombres de Moisés y Salomón, León Hebreo defiende una vez más la idea de la creación como el resultado de un proceso de emanación a partir de la inteligencia divina. La filosofía neoplatónica es tan judía como la cábala, allí donde Platón fue un discípulo directo de los sabios hebreos. Este tercer diálogo dedicado a «judaizar» al neoplatonismo ocupa un papel preponderante en la obra, allí donde su extensión supera a la suma de los dos primeros. Tal vez en esta desproporción sea posible intuir la voluntad de León Hebreo de reforzar el judaísmo de su persona y de su producción intelectual. De todas formas es una voluntad que aún con sus signos, no deja de ser una intuición. Quizá la razón a semejante disimulo también la ilustren unas palabras del tercer diálogo que reclaman prudencia y discreción en el hablar al filósofo. Sofía le recrimina a Filón su miedo a decir la verdad, a lo cual éste responde:

¹⁵⁰ Inca de la Vega, G., *Traducción de los Diálogos de Amor*, op. cit, pp. 454-455.

FILÓN Aunque no es de hombre virtuoso decir mentira (puesto que fuese provechosa), no por eso es de hombre prudente decir la verdad cuando nos trae daño y peligro; que la verdad que siendo dicha es dañosa, prudencia es callarla y temeridad hablarla.¹⁵¹

Había motivos suficientes en la biografía de León Hebreo para entender esta recomendación de cautela que el autor pone en boca de Filón. Aún fuera de España, su vida estuvo marcada por la inestabilidad constante y por constantes amenazas. Aquí volvemos a las palabras de Menéndez Pelayo: esta ya es una escritura desarraigada de la sinagoga, asimilada al neoplatonismo y en gran medida difícil de distinguirse de obras similares producidas por autores cristianos. Tal vez León Hebreo no quería distinguirse. Probablemente, en el débil intento de judaizar sus *Diálogos* haya radicado el éxito editorial de la obra y esa reluctancia deba ser entendida como una estrategia de supervivencia. León Hebreo, miembro de la ilustre estirpe de los Abravanel, tuvo que marcharse exiliado de España, precisamente por negarse a abandonar su adscripción religiosa. Sin embargo, siendo su exilio una consecuencia de este aferrarse a su judaísmo, las paradojas de la historia hicieron que el mismo exilio acentuara su asimilación en entornos cristianos, para acabar produciendo un texto que sería una de las obras procedentes de Italia que más influyeron en la literatura y el pensamiento español de los siglos XVI y XVII.

III.6. La vuelta del exilio: la recepción de los *Diálogos de Amor* en la literatura y el pensamiento español

En las páginas precedentes se ha defendido que los *Diálogos de Amor* encarnan el sincretismo renacentista y la asimilación de su autor a entornos neoplatónicos. La adopción de las tendencias filosóficas en boga de la época, unido a la elección del

¹⁵¹ Ibídem, p. 268.

vernáculo como lengua de publicación son dos de los motivos que motivaron el posterior éxito editorial del texto de León Hebreo. La popularidad de los *Diálogos de Amor* se hace manifiesta en la amplia recepción de la obra en entornos ajenos al judaísmo e incluso ajenos a círculos filosóficos tan claramente identificables como los neoplatónicos del Renacimiento. El interés del público en la obra de León Hebreo impulsó la realización de traducciones a idiomas como el latín, el francés, el español, el italiano y el hebreo. Paradojas de la historia: un texto compuesto por un judío expulsado por los Reyes Católicos en nombre de la unidad política, religiosa y cultural de sus reinos fue ampliamente leído y citado por los hombres de letras españoles. Durante el siglo XVII se realizaron tres traducciones distintas de la obra al castellano, prueba irrefutable del interés que los *Diálogos de Amor* suscitaban en el público español. Asimismo, el texto de León Hebreo fue imitado y citado, a la vez que resultó una influencia persistente en la literatura española del Siglo de Oro. Veamos a continuación algunos detalles de esta historia.

La recepción del texto de León Hebreo fue por demás amplia, tanto en los territorios de la Península Ibérica como en las colonias de ultramar. Esto lo sabemos debido a que se catalogó un ejemplar de los *Diálogos de Amor* en la biblioteca de Luis de Carvajal, un converso ajusticiado por la Inquisición Mexicana en 1590. Los *Diálogos* de León Hebreo aparecían junto a otros textos que desempeñaban cierta función catequética para los judaizantes, como el *Espejo de Consolación* (1549) de Ribadeneyra y la *Guía de pecadores e Introducción del símbolo de la fe* (1584) de Fray Luis de Granada¹⁵². Fuera de los dominios de la corona española Los *Diálogos de Amor* tuvieron una amplia difusión entre lectores tanto italianos como franceses. Entre 1535 y 1558 se publicaron ocho ediciones en italiano mientras que en 1551 y 1559 fueron traducidos al francés y en 1564 al latín.

El conocimiento de los *Diálogos de Amor* en España se vio impulsado gracias a tres traducciones al castellano realizadas durante el siglo XVI. La más célebre y difundida es la que llevó a cabo en 1590 Garcilaso El Inca de la Vega y que dedicó al monarca Felipe II. Sin embargo fue la más tardía: a la versión del Inca Garcilaso precedieron una en 1568 y otra en 1582. La primera de las traducciones debe su autoría

¹⁵² Cfr. Gitlitz, D. M., *Secreto y engaño, la religión de los criptojudíos*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 2003, p. 383.

a Gedalia Ibn Yahya, rabino y autor del *Shalshelet ha-Kabbalah* (*Cadena de Tradición*), texto de apologética judía publicado en Venecia en 1587. Ibn Yahya —como posteriormente lo haría el Inca Garcilaso— dedicó su traducción nada menos que a Felipe II, a quien en su dedicatoria el traductor judío se dirige utilizando los títulos de «Rey de Jerusalén» y «Católico defensor de la Fe».

Los motivos de Ibn Yahya para dedicar su traducción a Felipe II han de ser buscados en la identidad del autor traducido: un ilustre miembro de la familia Abravanel. La familia Abravanel estuvo estrechamente ligada al poder real incluso tras la expulsión decretada en 1492 y todo indica que esta relación con la corona española perduró en el tiempo. En 1520 el virrey de Nápoles, con el permiso de Carlos V, concedió una exención de tributos a León Hebreo y su familia, a la vez que le nombró su médico personal. En 1558, Jacob Abravanel, sobrino de León Hebreo, escribió una carta a Felipe II ofreciendo una cuantiosa suma de dinero a cambio de la revocación del edicto de expulsión firmado por los reyes católicos. Pese a su precaria situación económica, Felipe II no accedió al trato propuesto por Jacob Abravanel y evidentemente la dedicatoria de Gedalia Ibn Yahya tampoco le persuadió de remover la orden de Fernando e Isabel¹⁵³.

Resultan de sumo interés los términos en los que Ibn Yahya se dirigió al rey de España, señalando cómo la nación española siempre había sido amiga de las innovaciones culturales. Esa inclinación hacia las novedades que Ibn Yahya atribuye a España justifica, según su opinión, la pertinencia de una traducción al castellano de los *Diálogos de Amor*, más aún teniendo en cuenta que su autor era español¹⁵⁴. Ibn Yahya insiste en el hecho de que los descendientes de los judíos expulsados, lejos de repudiar a la nación española, su lengua y su cultura, antes bien se enorgullecen de ella y contribuyen a su divulgación, utilizando el castellano para la redacción de obras teológicas, filosóficas y científicas. La dedicatoria de Ibn Yahya a Felipe II es otra confirmación de los fuertes lazos culturales que existieron entre Italia y España durante este período. En la construcción de esta relación mucho tuvo que ver la trashumancia de los judíos sefardíes, que propiciaron la difusión de las letras hispánicas en Italia. De forma concomitante, a la llegada de éstos a los territorios italianos, ciertas obras

¹⁵³ Bacich, D., «Negotiating Renaissance Harmony: The First Spanish Translation of Leone Ebreo's *Dialoghi D'amore*», *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 36, 2005, pp. 117-120.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 126.

españolas, como por ejemplo *La Celestina* de Fernando de Rojas, conocieron el éxito editorial¹⁵⁵. Cabe recordar también como *La Lozana Andaluza* de Francisco Delicado, impresa en Venecia en 1528, describe a los judíos de origen ibérico como los más acaudalados y sofisticados intelectualmente entre los judíos que habitaban en Roma¹⁵⁶.

Por su parte, la traducción de los *Diálogos de Amor* realizada por Carlos de Montesa, con licencia de 1582 y publicada en Zaragoza en 1593, no repara en la adscripción judía de León Hebreo más allá de las connotaciones obvias del nombre del autor. En su declaración de intenciones el traductor afirma a propósito de su tarea:

Yo folamēte he procurado, quitar el velo q havia con la lengua Italiana, y descubrir esta pintura, pintādola a la Española: para que los ojos Españoles, pudiesen ver, el bien q los Italianos gozauā.¹⁵⁷

Tampoco en la aprobación firmada por Fray Gerónimo de Guadalupe que acompaña a la traducción de Montesa, ni en la que suscribe el Vicario General Licenciado de Alfonso Gregorio, se hace mención al judaísmo del autor de los *Diálogos*. Ambos personajes concuerdan que en la obra no hay presencia de elementos contrarios a la Iglesia, sino que por el contrario, la misma contiene una doctrina sutil y provechosa, digna de ser publicada. Todas estas traducciones colaboraron en la divulgación de la obra, cuya presencia es posible constatar en varias bibliotecas peninsulares y coloniales. El médico y poeta Luis de Barahona de Soto, así como Juan de Herrera, el arquitecto de Felipe II, poseían ejemplares de los *Diálogos de Amor*. En la propia biblioteca de El Escorial obran seis versiones distintas de la obra: tres ediciones venecianas en el original toscano realizadas por Mariano Lenzi en 1552, 1558 y 1572, una versión francesa impresa en Lyon en 1551, la versión de 1590 de Garcilaso Inca de la Vega impresa en Madrid y la versión de Montesa impresa en Zaragoza en 1602.

¹⁵⁵ Pallota, A., «Venetian Printers and Spanish Literature in Sixteenth-Century Italy», *Comparative Literature* 43.1, 1991, p. 26.

¹⁵⁶ Delicado, F., *La Lozana Andaluza*, ed. Claude Allaigre, Madrid: Cátedra, 2007, pp. 244-245.

¹⁵⁷ *Los Dialogos de Amor de León Hebreo: Traduzidos de Italiano en Español, Corregidos y Añadidos por Micer Carlos Montesa*. Zaragoza, 1593, páginas preliminares s/n.

En el mundo de las letras españolas, la influencia de León Hebreo se dejará ver en obras enciclopédicas como la *Silva de Varia Leccion* de Pedro Mexía (1540) y la *Philosophia Secreta* de Juan Pérez de Moya (1585). Estos trabajos de Pedro Mexía y Juan Pérez de Moya imitaron el estilo de los *Diálogos*, la utilización del vernáculo y la inclusión conjunta de materias como medicina, historia, astronomía, filosofía y etimología¹⁵⁸. A su vez, la influencia de las nociones sobre el amor platónico de León Hebreo en la literatura española ya era susceptible de rastrearse en la *Diana enamorada* de Gil Polo¹⁵⁹. Asimismo, León Hebreo, junto con otros autores renacentistas, será citado por fray Cristóbal de Fonseca en su *Tratado del Amor de Dios*, publicado en 1591¹⁶⁰. También fue lector de los *Diálogos de Amor* Bernardino de Rebolledo, quien escribió en 1652 su «Discurso de la Hermosura y el Amor» contenido en sus *Rimas Sacras*, texto poético inspirado en la obra de León Hebreo¹⁶¹. Entre todas las referencias del Siglo de Oro español a los *Diálogos de Amor* de León Hebreo probablemente ninguna sea tan famosa como la realizada por Miguel de Cervantes en el prólogo a la primera parte de *Don Quijote*, publicada en 1605, donde se lee lo siguiente:

Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas. Y si no queréis andaros por tierras extrañas, en vuestra casa tenéis a Fonseca.¹⁶²

La cita de Cervantes prueba cuatro cosas. Primera, testimonia una vez más la popularidad de los *Diálogos de Amor* entre los literatos españoles. Segunda, contextualiza el texto de León Hebreo en la tradición de los tratados de amor

¹⁵⁸ Véase: Mexía, Pedro, *Silva de Varia Lección*, Madrid, 1602; Pérez de Moya, I., *Philosophia Secreta donde debaxo de historias fabulosas, se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios, con el origen de los Idolos, o Dioses de la Gentilidad. Es materia mui necessaria para entender Poetas y Hiftoriadores*, Madrid, 1599.

¹⁵⁹ Gil Polo, *Diana Enamorada*, ed. Rafael Ferrer, Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos Castalia, 1962, pp. 30-32. Sobre la vinculación de Gil Polo con el neoplatonismo de León Hebreo véase Cro, S., «Los Tres Momentos del Erasmismo en España y su Vertiente Utópica: 1526-1616», en Bellini, G. (ed.) *Aspetti e Problemi delle Letterature Iberiche: Studi Offerti a Franco Meregalli*, Roma: Bulzoni, 1981, p. 131.

¹⁶⁰ Cristóbal de Fonseca, *Tratado del amor de Dios*, Salamanca, 1591.

¹⁶¹ De Rebolledo, Bernardino, *Selva Sagrada, o Rimas Sacras*, Madrid, 1778.

¹⁶² Cervantes, M. D., *Don Quijote de la Mancha*, Vol 1, ed. John Jay Allen, Madrid: Cátedra, 2014, p. 100. Sobre las posibles interpretaciones de esta cita cervantina véase: Shea, K. M., «La cita prologal cervantina referente a las obras de Hebreo y Fonseca, ¿burla o elogio?», *Anales Cervantinos* 17, 1978, pp. 67-73.

neoplatónicos que fueron redactados en España precisamente bajo su influencia. Cervantes, reconociendo la proximidad del *Tratado del Amor de Dios* de fray Cristóbal de Fonseca con los *Diálogos de Amor*, parece ser plenamente consciente del influyente papel detentado por León Hebreo en la literatura española. Tercera y última, Cervantes no hace referencia a una traducción castellana de los *Diálogos de Amor*, sino que se refiere a su versión original en toscano. De hecho nótese que ni siquiera indica «italiano», estando perfectamente al tanto de cuál fue la lengua original de publicación de los *Diálogos*. Este conocimiento por parte de Cervantes de las condiciones originales de publicación de la obra de León Hebreo sugiere una vez más que el conocimiento que las personas de letras españolas tenían de los *Diálogos de Amor* distaba mucho de ser una noticia superficial de segunda mano.

La obra de León Hebreo también arribó a los territorios de ultramar. En 1600, Luis de Padilla envió un cargamento de libros desde Sevilla a San Juan de Ulúa, en México. Entre las obras que formaron parte del envío se incluían tres tomos de Platón, uno de Plotino, otro de Filón de Alejandría, otro de Jámblico, un comentario sobre Porfirio, dos obras de Pico della Mirandola, otras dos de Bembo y los *Diálogos de Amor* en su lengua original de redacción¹⁶³. Una vez más, el interés por la obra era lo suficientemente alto como para que fuera leída en su versión original. Además, según la información proporcionada por los documentos de la inquisición mexicana, sabemos también que el texto de León Hebreo formaba parte de las fuentes consultadas por los conversos judaizantes para instruirse en los principios de la religión de sus ancestros. El texto de un judío exiliado volvía a los territorios españoles para educar en la fe de sus antepasados a aquéllos que habían optado quedarse en España tras el edicto de 1492, convertidos al cristianismo pero con un vínculo espiritual indeleble con su herencia judaica.

Resulta por tanto un hecho constatado que los *Diálogos de Amor* de León Hebreo fueron parte de las fuentes neoplatónicas venidas desde Italia que influenciaron a la literatura española durante los siglos XVI y XVII¹⁶⁴. Debido a esta presencia, el neoplatonismo contenido en los *Diálogos* de León Hebreo y más específicamente su

¹⁶³ Soria Olmedo, A., *Los Dialoghi D'Amore de León Hebreo: Aspectos Literarios y Culturales*. Granada: Universidad de Granada, 1984, pp. 39-40.

¹⁶⁴ Nelson Novoa, J., «Leone Ebreo's *Dialoghi d'Amore* as a Pivotal Document of Jewish-Christians Relations in Renaissance Rome», en Melamed, A., Shalev, Z. y Zinguer, I. (eds.), *Hebraic aspects of the Renaissance: sources and encounters*, Leiden: Brill, 2011. pp. 73-77.

filosofía del amor se tornaron populares entre los lectores españoles. Obras impregnadas de conceptos neoplatónicos fueron escritas por autores como Cristóbal de Acosta, Juan de Espinosa, Francisco de Aldana, Maximiliano Calvi —quien de hecho realizó un plagio directo del trabajo de León Hebreo— y el ya mencionado Bernardino de Rebolledo¹⁶⁵. Incluso en el teatro del Siglo de Oro es posible encontrar la definición neoplatónica del amor de León Hebreo, de lo cual uno de los ejemplos más claros es la obra de Lope de Vega *Fuenteovejuna*, donde se reproduce de forma literal la definición formulada por León Hebreo del amor como deseo de hermosura¹⁶⁶. Los personajes de Lope de Vega aclaran seguidamente que esa hermosura no tiene que ver con el cuerpo, sino con la excelencia de la conducta y con el resplandor de las virtudes morales. Propagada incluso en el bullicio de los corrales de comedia madrileños, la filosofía neoplatónica del amor alcanzó a todos los públicos, incluido aquél que nada sabía de las fuentes clásicas que constituían su genealogía.

Si hemos considerado pertinente hacer este recorrido por la recepción de León Hebreo en la literatura española ha sido con el propósito de probar parte de la hipótesis de lectura presentada en este trabajo. La obra de León Hebreo fue una manifestación sincrética redactada por un escritor sefardí radicado en el exilio: un autor que salió de las juderías medievales españolas hacia los círculos neoplatónicos del Renacimiento. Su obra es uno de los ejemplos más destacados de cómo se han entretejido durante el Renacimiento la herencia filosófica cabalística y su amplia recepción posterior prueba que León Hebreo ya no era un autor cuya producción intelectual podía ser explicada en el contexto restrictivo de las juderías medievales. Más aún, la labor intelectual de León Hebreo, estuvo signada por el papel que detentaron las imprentas italianas y especialmente las venecianas. La apertura de los autores judíos a la filosofía del Renacimiento no sólo fue forzosamente estimulada por la expulsión sino también por el desarrollo de una floreciente industria editorial que puso en sus manos textos redactados por autores cristianos¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Menéndez Pelayo, M., *Historia de las Ideas Estéticas en España*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, pp. 521.554.

¹⁶⁶ Lope de Vega y Carpio, F., *Fuente Ovejuna*, ed. Juan María Marín. Madrid: Cátedra, 2013, p. 98.

¹⁶⁷ Hacemos aquí nuestras las palabras de David Ruderman en su *Early Modern Jewry, A New Cultural History* (Princeton, 2010): «the technology of print was certainly an important factor in the cultural explosion affecting Jewish intellectual elites by making the writings of their non-Jewish contemporaries more accesible to them and disseminating their own published writings to a wider Jewish readership. The print revolution made Jewish intellectuals, specially in dinamic intellectual centers like Mantua, Venice,

La pujanza cultural veneciana, causa directa de sus prósperas imprentas, tuvo un papel fundamental en la escritura de León Hebreo. Pero no sólo León Hebreo y otros intelectuales judíos contemporáneos a él se beneficiaron del liderazgo cultural veneciano y de la profusión de ideas que surgían de las casas editoriales. Aún pese a la vigilancia constante del *Esecutori contro la bestemmia* y de las órdenes de la inquisición romana, Italia en general y Venecia en particular supo ser un polo que atrajo una variedad riquísima de corrientes filosóficas que inspiraron obras abiertas al sincretismo. Cábala judía, neoplatonismo, hermetismo, astrología, alquimia y otros elementos confluyeron con armonía en ellas. Las redes comerciales de los sefardíes radicados en la ciudad de la Laguna permitirán que esta sensibilidad sincrética sea trasladada a otras latitudes, entre ellas a los Países Bajos y más concretamente a la ciudad de Ámsterdam. Muchas de las obras escritas por la comunidad judía de Ámsterdam tendrán el sello distintivo de la herencia renacentista veneciana.

Amsterdam [...], more aware of the multiple sources of human knowledge and experience. Bombarded by new books in print they, like other readers, were encouraged to expand their cultural horizons, to integrate and correlate the vast range of sources and ideas now available to them with those of their own intellectual legacy.» (*Op. Cit.*, p. 120).

Tercera parte

De Venecia a Ámsterdam:

Herencia renacentista y cábala en
castellano

I

Los «judíos nuevos» de Ámsterdam

La Sinagoga ha de cerrar sus puertas al recuerdo obsesivo de las tinieblas exteriores. En Castilla y Portugal, la memoria fue condición de supervivencia; en Holanda — culminada la travesía del desierto— lo es el olvido. La lengua y el olvido: Difícil maridaje. La lengua es sólo memoria, sola memoria...

Gabriel Albiac

I.1. Rasgos generales de la comunidad judía de Ámsterdam durante el siglo XVII

Hacia finales del siglo XV los Países Bajos no albergaban comunidades judías, o al menos ninguna que fuera numéricamente destacable. Estas se empezarán a formar durante el siglo XVI con la llegada de fugitivos de la Inquisición española y portuguesa. Estos inmigrantes eran en su mayoría conversos de primera y segunda generación, es decir, hijos y nietos de aquéllos que se habían convertido hacia finales del siglo XV. Algunos descendían de los que se habían convertido antes de 1492 para evitar ser expulsados de los reinos de Castilla y Aragón. Otros muchos eran descendientes de

aquéllos que salieron de España en 1492 rumbo a Portugal y que más tarde, entre 1496 y 1497 serían forzados por el rey portugués a convertirse en masa al cristianismo. Una vez convertidos al cristianismo muchos de ellos regresaron a las ciudades españolas, en las cuáles muchos de ellos tenían parientes. A partir de 1580, debido a la anexión de Portugal a la corona española, este flujo de conversos portugueses a los territorios españoles se vio notoriamente acrecentado. Tanto el proceso de anexión de ambos territorios como el bautismo cristiano les permitieron volver a lugares con los cuáles todavía mantenían vínculos tanto emocionales como económicos¹⁶⁸.

Los conversos destacaban en las mismas ocupaciones que habían sobresalido como judíos, con una especial preponderancia del comercio y las profesiones liberales, especialmente la medicina. Favorecidos por las redes de parentesco que tenían alrededor de la cuenca mediterránea y aún en los puertos americanos —red de contactos cuya dispersión también había sido causa directa de los edictos de expulsión, de las conversiones forzosas y de las persecuciones inquisitoriales— muchos conversos llegaron a transformarse en poderosos y acaudalados mercaderes a escala internacional. Asimismo, la reputación de los médicos conversos les permitió una estrecha proximidad con las capas más altas de la sociedad, tal como había pasado cuando eran judíos públicos¹⁶⁹. Debido a las políticas discriminatorias de la época, los conversos tenían en teoría el acceso vedado a varias ocupaciones, lo cual no impidió que unos pocos de ellos prosperaran también en el ámbito del derecho, los cargos públicos, las universidades y aún en el seno de la iglesia y la nobleza, gracias a sus fuertes conexiones o a certificados de limpieza de sangre oportunamente falsificados¹⁷⁰. Esta prosperidad económica y social de los conversos atrajo las suspicacias de sus vecinos cristiano-viejos y la conducta de los primeros empezó a ser radiografiada a la búsqueda del más mínimo rastro de conducta herética, es decir, cualquier pequeño detalle que indicara que aquellos conversos todavía practicaban rituales judíos u observaban los preceptos mosaicos: desde lavarse las manos antes de comer a ponerse una camisa limpia los sábados.

¹⁶⁸ Crf. Bodian, M., *Hebrews of The Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

¹⁶⁹ Kaplan, Y., *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford: Littman, 2004, p. 10.

¹⁷⁰ Sobre la presencia de sangre conversa en las más ilustres casas nobiliarias españolas véase Mendoza y Bovadilla, F., *Tizón de la Nobleza de España*, Cuenca: Francisco Gómez, 1852.

Durante el siglo XVI, pero más aún durante el XVII, cuando la grandeza del Imperio empezaba a desmoronarse estrepitosamente y la crisis económica se extendía por España, el recelo contra los conversos se vio exacerbado. Muchos conversos fueron denunciados y posteriormente encarcelados, torturados y condenados a muerte. Estos procesos siempre traían aparejada la confiscación de todas las pertenencias del acusado, dejando en la absoluta miseria al resto de su familia. Aunque no se llegase al extremo de la condena capital, sólo el hecho de haber pasado por el proceso implicaba para la víctima y sus familiares ya no sólo la ruina económica total, sino también un absoluto y vitalicio ostracismo social, el cual imposibilitaba toda reinserción. Por tales motivos, conversos que habían padecido el hierro inquisitorial en sus propias carnes y otros que sentían demasiado cercanos el aliento de los tribunales y el humo de las hogueras optaron por dejar la Península Ibérica rumbo a territorios más seguros, entre los cuáles la ciudad de Ámsterdam, por una coyuntura de circunstancias políticas, fue uno de los destinos predilectos, desbancando del primer lugar a Venecia y a cualquier ciudad italiana, donde el celo de la Contrarreforma católica arreciaba con nuevas persecuciones. Tal es así que muchos de los judíos que residían en Venecia —principalmente los dedicados a actividades intelectuales— también optaron por dejar la ciudad de la Laguna y radicarse en Ámsterdam, detentando entre otras, funciones rabínicas, las cuales resultaban fundamentales para aquella comunidad de neófitos.

Una vez lejos de la inquisición hispano-lusitana, los conversos retornaban formalmente al judaísmo. No sin cierta nostalgia romántica, volvían a un credo que paradójicamente habían idealizado a causa la persecución inquisitorial. En toda una ironía de la historia, la inquisición, lejos de acabar con la raíz judía de los conversos, acabó fortaleciéndola, creando una distintiva conciencia de clase entre aquellos miembros del linaje perseguido. La fe esperanzada en el judaísmo acabó siendo para muchos una forma de rechazar las carnicerías inquisitoriales. El anhelo romántico por retornar a la religión de sus ancestros pero también el miedo objetivo a la ruina económica, la reclusión y la muerte fueron estímulos disuasorios para que muchos cristianos nuevos dejasen la Península Ibérica. Debido a este flujo migratorio, además de Ámsterdam y Amberes en los Países Bajos también Burdeos y Bayona en Francia y Hamburgo en Alemania pasaron a poseer, casi de la noche a la mañana, importantes centros judíos que acabaron constituyendo auténticos puntos de referencia que fortalecieron y recuperaron la actividad judía en Europa Occidental.

En el caso concreto de Ámsterdam, los conversos comenzaron a asentarse allí hacia 1590. Al contrario de lo que ocurrió en Venecia, donde los patricios miraron con desconfianza la actividad comercial de los judíos hispano-portugueses, la burguesía media local de Ámsterdam no mostró animadversión hacia estos recién llegados. Esta tolerancia se debía a que los burgueses de Ámsterdam supieron advertir el potencial para la economía local que estos inmigrantes suponían. Semejante sospecha quedó confirmada a partir de las relaciones comerciales que se establecieron con Portugal, favorecidas por el simple hecho de que muchos de los judíos de Ámsterdam tenían allí familiares que habían optado por permanecer en dicho país, asumiendo el riesgo que su vínculo con cristianos apóstatas suponía. Fue así como los sefardíes de Ámsterdam pasaron a ejercer la hegemonía en el comercio con Portugal y sus colonias de ultramar, controlando las importaciones de productos como azúcar y madera de Brasil, diamantes de la India y canela de Ceilán.

Prósperos económicamente y amparados por las oligarquías locales, estos conversos retornaron en Ámsterdam a la religión de sus ancestros, se asentaron y formaron una de las comunidades más influyentes de la historia judía moderna. Esta comunidad tuvo unas características muy especiales debido a la naturaleza desarraigada de sus fundadores: era una comunidad de judíos que habían nacido como cristianos y que prácticamente no tenían ni idea de lo que significaba ser judío. Debieron aprenderlo casi desde cero, ya que, tras más de un siglo de discreción obligada por temor a la Inquisición, la mayoría de ellos apenas atesoraba un recuerdo gastado y deslucido de las tradiciones judías de sus antepasados. Habían sido cristianos nuevos y ahora eran judíos nuevos¹⁷¹. Carentes de guías rabínicos que les guiasen en su nueva-vieja fe, debieron recurrir a otra comunidad profundamente vinculada con la historia de la diáspora judía hispano-portuguesa: la del gueto de Venecia¹⁷².

¹⁷¹ El concepto de «judío nuevo» fue acuñado por el historiador Yosef Kaplan precisamente para describir el fenómeno de la comunidad judía de Ámsterdam y su constitución a partir de judíos reconvertidos que habían crecido en la Península Ibérica como cristianos bautizados. A este respecto véanse sus trabajos Kaplan, Y., *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Barcelona: Gedisa, 1996 y Kaplan, Y., *From Christianity to Judaism: The Story of Isaacn Orobio de Castro*. Oxford: Littman, 2004.

¹⁷² A este respecto véase: Kaplan, Y., *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Barcelona: Gedisa, 1996, pp. 30-54; Méchoulán, H., «Introducción» a *Esperanza de Israel*, Menasseh ben Israel, Madrid: Hiperión, pp. 19-25; Swetschinsky, D., «From the Middle Ages to the Golden Age: 1516-1621», en Ed. J.C.H. Blom et al (eds.), *The History of the Jews in The Netherlands*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, pp. 44-84.

Como hemos dicho, la comunidad judía de Ámsterdam fue formada principalmente por individuos que en la gran mayoría de los casos habían pasado buena parte de su vida adulta en España y Portugal fingiendo ser cristianos. Algunos provenían de familias cuya conversión original al cristianismo quizá haya sido sincera y que habían hecho lo indecible por asimilarse a la sociedad española cristiano-vieja, motivo por el cual no había tenido lugar entre ellos la más mínima voluntad por preservar algún recuerdo de sus tradiciones judías. En otros casos, aún cuando sus familias de origen no abrazaran convencidas la religión cristiana y sólo lo hayan hecho por miedo o conveniencia económica, la voluntad judaizante inicial —es decir, la voluntad de la familia por mantener la memoria judía— era difuminada por los distintos niveles de coerción que tuvieron lugar. Estas formas de coerción iban desde la represión manifiesta a un paulatino y natural proceso de asimilación a la sociedad cristiana. Aunque hubiesen luchado por mantener vivo el recuerdo de su pasado judío, el hecho de carecer de líderes comunitarios o instituciones que les conectasen con esta identidad favoreció el proceso de aculturación. Como hemos dicho, lo único que en realidad mantenía cohesionada su identidad judaica fue —paradójicamente— la persecución de la cual eran objeto. Lo importante es que por los motivos que sean, los judíos exmarranos de Ámsterdam no estaban precisamente versados en la tradición de sus ancestros. Nacidos y criados públicamente como cristianos, su vínculo con el judaísmo hasta el momento de emigrar a los Países Bajos no pasaba de ser un nostálgico y difuso recuerdo de segunda mano.

Uno de los rasgos culturales fundamentales de la comunidad judía de Ámsterdam que merece un tratamiento más detallado es su vínculo con la lengua española. Esta herencia lingüística dada por nacimiento y crianza será elevada de forma consciente por la propia comunidad a la categoría de rasgo identitario distintivo.

I.2. La lengua castellana como seña de identidad

En lo que hace a los rasgos lingüísticos de la comunidad judía de Ámsterdam, aunque muchos de sus miembros hablaban portugués como lengua doméstica, la

supremacía política y cultural de España durante la época hizo que el castellano se transformase en una lengua de prestigio reservada a plasmar la alta cultura de la comunidad: tal fue la lengua en que se redactaron tratados apologéticos, documentos legales, poesía y literatura secular, escritos cabalísticos, filosóficos y científicos. El castellano se transformó también en lengua litúrgica, debido también al fracturado vínculo de aquellos judíos nuevos con su tradición: su conocimiento del hebreo, el idioma tradicional usado para las plegarias en la religión judía, era nulo o muy fragmentario. Por ese motivo la liturgia de la sinagoga, los textos bíblicos e incluso las oraciones debieron ser traducidas al castellano para poder hacerlas inteligibles a la comunidad.

La educación religiosa impartida a los recién llegados a la comunidad también se suministraba en castellano. Los que a lo largo del siglo XVII fueron llegando desde España a Ámsterdam debían ser re-educados en el judaísmo. Los más obstinados de estos inmigrantes procedentes de España y Portugal, aunque habían intentado preservar por más de cien años las tradiciones judías, también carecían de un conocimiento preciso de los preceptos y rituales que un judío debía observar. Habían sido forzados a mostrarse públicamente como cristianos, por lo cual debían además restringir al máximo las prácticas judaicas. No podían hacer nada que atrajera hacia ellos las sospechas de la Inquisición, lo cual, como hemos dicho, podría haberles conducido a la ruina económica, el ostracismo social, la cárcel, la tortura y la muerte. Por lo tanto, era menester guardar la mayor de las cautelas. En razón de esa cautela no podían observar las leyes de pureza alimentaria, circuncidar a sus hijos, ayunar en los días señalados ni respetar el descanso sabático. Y por supuesto, no podían poseer libros de oraciones ni ningún texto en lengua hebrea. Es por esto que, debido a su vínculo lánguido con la tradición judía, se daban dos situaciones. La primera es la que ya hemos señalado: en lo que a praxis básica refiere, estos inmigrantes procedentes de la Península Ibérica prácticamente no tenían ni idea en qué consistía el judaísmo que estaban abrazando, más teniendo en cuenta que el judaísmo define su identidad religiosa no tanto en las creencias como en las acciones, con lo cual estos recién llegados a la comunidad de Ámsterdam debían, ante todo, aprender a actuar como judíos. En segundo lugar, como consecuencia de la primera, su proceso de adaptación a la fe de sus ancestros debía

realizarse en castellano, ya que habían perdido por completo el conocimiento del hebreo, la lengua sagrada de las escrituras y las plegarias.¹⁷³

Esta situación permitió por tanto que la comunidad mantuviera vivo el idioma castellano. Es preciso tener también en cuenta que muchos de sus miembros habían sido educados en las mejores universidades españolas, en instituciones prestigiosísimas de la época como Salamanca o Alcalá de Henares, patrimonio cultural del cual se sentían orgullosos. Aunque muchos habían llegado a Ámsterdam para ponerse a salvo de la intransigencia de la inquisición española, el orgullo de su bagaje cultural hizo que el elemento español fuera incorporado a la identidad judía que escogieron construir: eran judíos viviendo en Ámsterdam orgullosos de su herencia cultural hispánica. Esta herencia hispánica se reflejaba no sólo en la lengua: los judíos de Ámsterdam vestían como cortesanos españoles y ostentaban con orgullo sus linajes españoles, los cuales hacían explícitos hasta la tumba. Efectivamente, las lápidas del cementerio judío de Ouderkerk —fundado por la comunidad en 1614— exhiben ostentosos escudos de armas de los muertos que protegen. Además de los escudos de armas, el estilo de estas lápidas exhibe un gusto barroco por representaciones figurativas y antropomórficas completamente infrecuentes en los rituales funerarios judíos, constituyendo así un ejemplo más de la singular hibridación cultural de la comunidad que las confeccionó¹⁷⁴.

Efectivamente, el vínculo cultural que habían tenido con las instituciones españolas y por consiguiente con las letras hispánicas fue lo suficientemente fuerte como para ser preservado en los años posteriores a su establecimiento en Ámsterdam. Esta presencia puede ser comprobada con un repaso a primera vista las bibliotecas pertenecientes a algunos miembros destacados de la comunidad durante el siglo XVII. El filósofo Baruch de Spinoza —nacido en Ámsterdam pero procedente de una familia portuguesa cristiano-nueva— tenía en su biblioteca obras de Francisco de Quevedo, Diego de Saavedra Fajardo, Luis de Góngora, Juan Pérez de Montalbán y Baltasar

¹⁷³ En palabras de Richard Popkin: «A school system was developed to educate Marranos to be Jews, and to give a Jewish education of sorts to children of ex-Marranos [...]. Most of the Marranos who came to Amsterdam knew no Hebrew, and little about Jewish practices. A crash course had to be offered, with enough information to make the transition from Marrano life to Jewish life possible and intelligible. A sort of “Judaism made easy” developed, in which basic practices were established, with a fair amount of leeway for people who found their adoption difficult. Bible study, Jewish history, Jewish answers to Christian arguments and claims, and elementary Hebrew were the principal subjects, all carried on in Spanish». Popkin, R., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden: Brill, 1992, p. 156.

¹⁷⁴ Véanse las imágenes V-VIII, pp. 245-246.

Gracián en sus versiones castellanas originales. Prefería además leer a Calvino en traducción castellana; también leyó los *Dialoghi d'Amore*, de León Hebreo, en su versión castellana. El poeta Daniel Leví de Barrios, quien había nacido en Montilla de padres cristiano-nuevos, era un declarado admirador de Luis de Góngora, de hecho su obra *El español de Orán* se inspiraba en las Romanzas del poeta español. Por su parte, Abraham Israel Pereyra —nacido en Madrid en el seno de una familia cristiano-nueva— escribió sus tratados bajo la inspiración de Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Fray Diego de Estrella y Quevedo¹⁷⁵. Menasseh ben Israel, llamando Manoel Dias Soeiro antes de su asentamiento en Ámsterdam, en su *Esperanza de Israel* (Ámsterdam, 1650), obra de contenido mesiánico redactada al estilo de los cronistas de Indias, incluye entre otros nombres españoles a Pedro de León, Pedro Hernández de Quirós, Juan Huarte de San Juan y el humanista Benito Arias Montano¹⁷⁶. Precisamente por poseer el aspecto de una crónica de Indias, Menasseh ben Israel también incluye entre sus citas los nombres de Francisco López de Gómara, Garcilaso Inca de la Vega y Alonso de Ercilla. Por último, el cabalista Abraham Cohen de Herrera —a quien dedicaremos mayor atención en páginas próximas, con ascendencia cordobesa por parte de padre, reforzaba sus argumentos teológicos judíos respaldándose en el escolástico salmantino Francisco Suárez¹⁷⁷.

Todavía más simple que el gusto por y la dependencia intelectual de la literatura del Siglo de Oro español se daba otra situación elemental que permitió la pervivencia del castellano. Muchos de los judíos públicos de Ámsterdam todavía tenían contactos familiares en España. Muchos de sus parientes seguían viviendo en Madrid o Sevilla, experimentando la existencia desdoblada inherente al impostor. Más aún, muchos de sus parientes vivían en las colonias americanas, en Nueva España o Santa María de los Buenos Aires, donde junto con los galeones llegaron asimismo los inquisidores, motivo por el cual tampoco era posible allí poseer textos en hebreo.

¹⁷⁵ Pereyra, Abraham, *La certeza del camino*, Ámsterdam: Casa de David de Castro Tartaz, 1666; Pereyra, Abraham, *Espejo de la vanidad del mundo*; Ámsterdam: Casa de Alexandro Janse, 1671.

¹⁷⁶ ben Israel, Menasseh, *Esperanza de Israel*, Introducción, edición y notas de Henry Mèchoulán y Gérard Nahon, Madrid: Hiperión, 1987. Sobre la figura de Menasseh ben Israel véase: Rauschenbach, S., «Mediating Jewish Knowledge: Menasseh ben Israel and the Christian Republica litteraria», *Jewish Quarterly Review*, 102.4, 2012, pp. 561-588; Roth, C., *A Life of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer, and Diplomat*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1934; Popkin, R., «Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrere», *Studia Rosenthaliana*, 1974, pp.59-63.

¹⁷⁷ Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*. Oxford: Littman, 2004, pp. 308-310.

Sumado a las necesidades catequéticas y al orgullo de los miembros de la comunidad judía de Ámsterdam por su herencia cultural hispánica y los lazos familiares que conectaban a los judíos del Ámstel con las ciudades españolas, se dio además otra circunstancia que favoreció no ya la supervivencia, sino la proliferación del castellano como vehículo literario, filosófico y científico. Como antes en Venecia, en Ámsterdam se desarrolló una sólida actividad editorial, siendo uno de sus más destacados exponentes el ya mencionado Menasseh ben Israel, nacido y originalmente bautizado como cristiano bajo el nombre de Manoel Dias Soeiro¹⁷⁸.

I.3. Entre el relativismo y la ortodoxia: tensiones en la comunidad

Los judíos de Ámsterdam se enfrentaron a un complejo debate para la definición de su identidad como tales. Su experiencia previa como cristianos les había enfrentado a la realidad del fingimiento y la impostura. Esta dualidad entre lo que se manifiesta externamente y lo que se siente internamente supuso para algunos la creación de una conciencia relativista respecto a los aspectos formales de cualquier religión. Por el contrario, otros se veían deseosos de mostrar cuán fieles eran a ese judaísmo que estrenaban en las calles de Ámsterdam, desplegando el celo por la ortodoxia que suele acompañar a los conversos. Como antes Abner de Burgos o Salomon ha-Levi, tras recibir el bautismo y pasar a ser Alfonso de Valladolid y Pablo de Santa María respectivamente, desplegaron una intensa prédica contra los judíos, ahora el movimiento se invertía. Los que dejaban atrás en Ámsterdam sus nombres cristianos y se circuncidaban, se transformaron en feroces críticos del cristianismo y en severos

¹⁷⁸ Cfr., Gnirrep, K. y Offenber, A., «Menasseh ben Israel as a Supplier of Books to the Municipal Library in Amsterdam in 1635 and 1639», *Quaerendo* 42.3-4, 2012, pp. 293-307. Para una biografía de Menasseh ben Israel y su papel de relevancia en la vida cultural de Ámsterdam véase Roth, C., *A Life of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer, and Diplomat*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1934.

vigilantes del cumplimiento de una intransigente ortodoxia rabínica entre sus congéneres¹⁷⁹.

Estos guardianes de la ortodoxia intentaron hacer desaparecer toda memoria de su antiguo contacto con la cultura cristiana. En otras páginas de este trabajo se ha mencionado el ejemplo de cómo la patrística griega y latina se sirvió de su bagaje filosófico clásico para componer tratados de apología cristiana. Esta vez pasó algo similar: figuras como Isaac Cardoso, Menasseh ben Israel y Orobio de Castro escribieron tratados apologéticos que señalaban la superioridad de la religión judía sobre la cristiana, pero para hacerlo se valieron de los recursos bibliográficos y retóricos que su formación española y cristiana les había provisto. Es importante destacar que estos tratados estaban de hecho escritos en castellano¹⁸⁰. Frente a la ortodoxia de estos apologetas aparecían figuras bien distintas: pensadores que empezaron a experimentar un creciente distanciamiento emocional y doctrinal de la rígida ortodoxia rabínica. Estos no son otros que los célebres herejes Uriel da Costa, Juan de Prado y Baruch de Spinoza¹⁸¹.

Estos últimos autores mencionados procedían, como la mayoría de los judíos de su comunidad, de familias cristiano-nuevas que, perseguidas en la Península Ibérica, soñaron con Ámsterdam como la promesa de una Jerusalén segura, como una tierra de libertad a salvo del fervor pirómano de la Inquisición. La realidad es que sus esperanzadas visiones no se realizaron. Para estos autores, la comunidad judía de Ámsterdam fue cualquier cosa menos una pacífica y segura Jerusalén. Lejos por fin de la inquisición española, en la ciudad del Ámstel se enfrentaron a niveles de intolerancia similares a los de aquella, los que acabaron siendo para ellos otro tipo de cárcel y hoguera. Posiblemente no haya testimonio más representativo ni desgarrador de esta tensión que el *Exemplar Humanae Vitae* de Uriel da Costa¹⁸². Esta obra no es ni más ni

¹⁷⁹ Esta tensión intrínseca a la comunidad judía de Ámsterdam ha sido magistralmente descrita en el destacado ensayo de Gabriel Albiac recientemente reeditado. Conforme a la tesis de Albiac, es posible ver en esa tensión de los judíos de Ámsterdam con su pasado marrano parte de los condicionamientos que originaron la filosofía de Baruch de Spinoza y que ulteriormente acabaron con su expulsión de la sinagoga. Cfr. Albiac, G., *La sinagoga vacía*, Madrid: Tecnos, 2013.

¹⁸⁰ Cfr., Orobio de Castro, Isaac, *La observancia de la divina Ley de Mosseh*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1991. Véanse las imágenes III y IV, pp. 243-244.

¹⁸¹ Cfr. Albiac, G., *La sinagoga vacía*, op. cit.

¹⁸² Cfr. da Costa, Uriel, *Espejo de una vida humana*, Edición crítica de Gabriel Albiac, Madrid: Hiperión, 1985.

menos que la nota de suicidio de su autor, redactada alrededor de 1640. En ella, Uriel da Costa explica cuánto ha sufrido en su vida a causa de los cristianos, pero que no menos sufrimiento le causaron los judíos tras su llegada a Ámsterdam. Efectivamente, la comunidad judía de Ámsterdam condenó a Uriel da Costa dos veces a la excomunión, lo cual significó su ostracismo social y el más profundo desamparo jurídico e institucional, y una a la cárcel. No se privaron tampoco de someterlo a vergonzosas formas de humillación pública. Asimismo, su fueron calificadas con los más duros y descalificadores epítetos.

Personajes como Orobio de Castro o Menasseh ben Israel dedicaron su labor intelectual a la difusión y defensa furibunda de la fe judía, transformándose así en intransigentes observantes de la ortodoxia de su pueblo e incurriendo en cuotas de intransigencia equiparables a los de sus antiguos perseguidores. Así, el retorno a esa promisorio Jerusalén del norte fue para muchos algo más amargo de lo que cabría esperarse de una nueva Tierra Prometida. Esa memoria distorsionada por la nostalgia de un tiempo desaparecido para siempre se presentaba ahora como una realidad concreta en cuya rigidez no todos encajaban satisfactoriamente. Muchos de estos judíos nuevos, liberados al fin de los grilletes que el cristianismo ibérico les había impuesto, no estaban por la labor de adquirir unos nuevos, aunque esta vez fuera en nombre de la Torah. Nuevas condenas, nuevas torturas, nuevas expulsiones volvían a emerger en el horizonte de los judíos ibéricos, sólo que esta vez las acusaciones vendrían de sus propios correligionarios.

Este es el contexto social y político en el cual Abraham Cohen de Herrera redactó su tratado cabalístico *Puerta del Cielo*. La obra de Abraham Cohen de Herrera ha de ser encuadrada en el marco de las tensiones religiosas y políticas que sacudieron a la comunidad de Ámsterdam durante el siglo XVII. Asimismo, en la dialéctica que dicha comunidad mantuvo con las corrientes judías que venían de Italia y más en concreto de Venecia, las cuales estaban a su vez profundamente influenciadas por el neoplatonismo renacentista.

II

El Mercader de Venecia que se convirtió en cabalista

Aquellos mismos que trajeron a Holanda el
riesgo de la Inquisición y la voluntad de ser judíos,
llevaron consigo el carácter mundano del Renacimiento.

Carl Gebhardt

II.1. Neoplatonismo y cábala a la italiana escrita en castellano

Para el año 1619 Abraham Cohen de Herrera se hallaba registrado en la comunidad judía de Ámsterdam, permaneciendo allí –tal como lo prueban los archivos de dicha comunidad- hasta su muerte, acontecida el 14 de Febrero de 1635, tiempo durante el cual culminaría su tratado *Puerta del Cielo*¹⁸³. Como tantos otros de sus

¹⁸³ Para más información sobre la biografía de Abraham Cohen de Herrera véase la Introducción de Kenneth Krabbenhoft a *Puerta del Cielo* (a partir de ahora citado bajo la abreviatura «PdC», seguidos por el número del libro representando en números romanos y del número de la proposición, representando en numeración arábica), Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987, pp. 12-19. También es de referencia la introducción de Miquel Beltrán a su edición de *Puerta del Cielo* (Madrid: Trotta, 2015, pp. 1 9-40. El *Puerta del cielo, escrito por Cohen de Herrera* en español, fue publicado por primera vez en la traducción hebrea que hizo Isaac Aboab de Fonseca y que llevaba por título *Sefer Sha'ar ha-shamayim* [Amsterdam: Emanuel Benveniste, 1655]. Tiempo después una selección de estas obras se tradujo al

conciudadanos, su nombre original no era el distintivamente judío «Abraham Cohen», sino el muy hispano «Alonso Núñez». Este cambio de nombre sugiere una herencia conversa: Abraham Cohen de Herrera sería un hijo de conversos al cristianismo que posteriormente retornaron de forma oficial al judaísmo tras su asentamiento en los Países Bajos.

Asimismo, como tantos otros miembros de su comunidad, Abraham Cohen de Herrera había llevado una existencia trashumante debido a su dedicación al comercio marítimo. Fue precisamente esta actividad la que le permitió entrar en contacto con realidades culturales diversas, cuya influencia se haría manifiesta en su tratado *Puerta del Cielo*. El propio Richard Popkin, ubica a Abraham Cohen de Herrera en Venecia, al cual sugiere como el modelo de Schylock, el personaje judío de *El mercader de Venecia*, la tragedia de Shakespeare redactada entre 1596 y 1598¹⁸⁴. Allende la evocadora y difícilmente comprobable hipótesis de Popkin, sabemos que Abraham Cohen de Herrera había nacido en Florencia, alrededor de 1570. Allí, su padre y sus tíos se desempeñaron como funcionarios para el Duque de Toscana. Posteriormente, en torno a 1590, el grupo familiar se trasladaría a Venecia, emplazamiento que sería definitorio para la formación intelectual de Abraham Cohen de Herrera.

Durante su etapa en Italia previa al establecimiento en Ámsterdam, Abraham Cohen de Herrera había sido instruido en la filosofía neoplatónica y en la cábala de Isaac Luria, aquella variedad que, como hemos visto en páginas anteriores, fue la que en el siglo XVI llegaría a Italia desde Safed para triunfar en los círculos renacentistas. Abraham Cohen de Herrera también estudió los diálogos de Platón, las *Enéadas* de Plotino y los *Elementos de teología* de Proclo, todos ellos según la traducción llevada a cabo por Marsilio Ficino. De Marsilio Ficino también conoció su *Teología platónica* y de su mano Herrera se familiarizó con el sincretismo italiano que reunía en una misma mesa la teología escolástica, el platonismo, el neoplatonismo, la filosofía árabe y judía medieval y el hermetismo. Traducirá a su vez obras de León Hebreo, Torquato Tasso, Julio César Escalígero y Francisco Suárez y realizará glosas sobre textos de Domingo Báñez, Francesco Patrizi y Benito Pereira. Traducirá también pasajes de Dionisio Pseudo Areopagita y Pico della Mirandola.

latín, apareciendo en la Antología de escritos cabalísticos titulada *Kabbala Denudata* editada por Christian Knorr von Rosenroth..

¹⁸⁴ Cfr., Popkin, R., «A Jewish Merchant of Venice», *Shakespeare Quarterly*, 40, 3 1989, pp. 329-331.

Con este bagaje filosófico a cuestas, Herrera se encontró con Israel Sarug en la última década del siglo XVI. Herrera estaba persuadido de que Sarug era un auténtico discípulo de Isaac Luria, el místico de Safed que había sido el mayor reformador de la cábala desde la desintegración de las comunidades sefardíes en Aragón y Castilla¹⁸⁵. Israel Sarug, aunque no había conocido en vida a Isaac Luria, sí que fue un gran difusor de sus doctrinas, a la vez que defendía la identidad entre cábala y filosofía. Representaba una corriente de cabalismo neoplatónico que simpatizaba con la filosofía neoplatónico-cabalista de Pico della Mirandola, adoptando un eclecticismo que sin duda favoreció la empatía con Herrera.

Sin embargo, Abraham Cohen de Herrera priorizó ante todo como fuente de verdad la tradición oral revelada a Moisés y transmitida por los sabios del pueblo judío, entre los que menciona a grandes representantes de la corriente luriánica como Moisés Cordovero y su maestro Israel Sarug. Nos dice el autor en la introducción a su tratado cabalístico:

Breve introducción y compendio de alguna parte de la divina sabiduría q(ue) por tradición vocal y sucesiva vino de Mosseh nuestro preceptor y maestro a los ancianos, a los profetas y sapientes del pueblo israelítico por merced del autor della y de todos los bienes de mí Ab(raha)m Coen de Herrera, hijo del honrado y prudente viejo Rabí David Cohen de Herrera, coligida de la ordinaria doctrina de R. Simeon ben Yohay, R. Mosseh Barnahman, R. Azariel, R. Ioseff Chequitilia מערכת הילהות y su espositor R. Iuda Hayat. R. Mosseh de León. R. Mehir Gabay, R. Menahe(e)m Recanati, Rabí Menahem Azaria de Fano y de otros cabalistas de loable memoria y principalmente del eminente Haham Rabí Mosseh Cordovero, que está em paz resebida, y platicada de la viva voz del Haham Rabí Israel Sarug de felice memoria, mi preceptor y maestro.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Scholem, G., «Yitshac Luria y su escuela», en *Las grandes tendencias de la mística judía*. op. cit.

¹⁸⁶ *PdC*, I. Con una única excepción debidamente especificada en la nota 162, el resto de las referencias al texto de Abraham Cohen de Herrera proceden de la edición realizada por Kenneth Krabenhof de 1987 (ver Bibliografía).

Abraham Cohen de Herrera inscribe su tratado en la tradición judía más clásica. La declaración de sus intenciones es clara y su postura ante esa herencia no parece prestarse a equívoco. En cualquier caso, como consecuencia normal del proceso de formación de su autor, en las páginas de *Puerta del cielo* observamos una armónica convivencia de la tradición cabalística judía con la filosofía clásica y cristiana.

Entre las fuentes más relevantes para la redacción de *Puerta del Cielo* merece destacarse la influencia del *Sefer yeşirah* («Libro de la formación») que es constantemente citado por Herrera a lo largo del tratado. El texto en cuestión se trata del primer compendio sistemático de la cábala, redactado en Palestina entre los siglos III y VI y conforme a la tradición de las falsas atribuciones como garantía de legitimidad, Herrera atribuye la autoría del mismo tanto a su homónimo patriarca bíblico como a Akiba ben Yosef, cuyo nacimiento se calcula alrededor del año 40 a. E. C. Este tratado, que será rescatado en los siglos XVI y XVII por los defensores del naturalismo lingüístico, describe la creación como un proceso de combinación de las veintidós letras del alfabeto hebreo, que no serían otra cosa que el material mismo del mundo. De todas formas, allende las referencias de Herrera al *Sefer yesirah*, el andamiaje metafísico principal de *Puerta del cielo* procede de algunos de los mayores exponentes de la escuela cabalística de Safed: Moisés Cordovero, Isaac Luria y Hayim Vital.

Las fuentes citadas por Abraham Cohen de Herrera de tradiciones ajenas al judaísmo son numerosas, pero vale la pena recoger algunas para acabar de formarnos una idea de la riqueza y pluralidad que subyacen a la obra de Abraham Cohen de Herrera. Entre ellas se cuentan los diálogos platónicos *Timeo*, *Parménides* y *Banquete* según la traducción y comentarios de Marsilio Ficino, así como las ya mencionadas *Enéadas* plotinianas; el *Pymander* y el *Corpus Hermeticum*. La profunda familiaridad de Cohen de Herrera con estos diálogos platónicos en particular es manifiesta no sólo por las menciones explícitas a ellos. Allende las mismas, es posible intuirlos por la estructura de los argumentos, los ejemplos de los que se sirve, así como por la terminología que maneja, rasgos todos ellos que guardan una fuerte semejanza con el estilo literario y filosófico de Platón. Sirva de testimonio el fragmento citado a continuación, donde Abraham Cohen de Herrera realiza una exposición sistemática de la teoría elemental de las formas platónicas:

Confírmase lo que se ha dicho en el capítulo pasado de que muchos hermosos (por exemplo) no pueda(n) convenir en una universal hermosura sino mediante una común naturaleza que estando en los muchos proceda de uno que consistiendo en sí sobre los muchos como indiferente e igualmente sobre todos se comunica a ellos porque la hermosura (y lo que della se dize se puede y deve dezir de las demás divinas especies y unidades) no es lo mismo que los hermosos que por su participación lo son y que siendo muchos no son lo mismo que la hermosura que es una, como aquella que siendo suma y primera en su género necesariamente lo deve de ser y es, demás de que los hermosos constan de sugeto que participa de hermosura y de la hermosura que actualmente los haze ser hermosos, y la hermosura por lo opuesto no es otro que hermosura porque lo que es en algún género es primeramente tal es por sí tal y no otro como tal como también es puramente hermosura siendo los hermosos en parte y esto según la porción de hermosura que les fue comunicada.¹⁸⁷

Abraham Cohen de Herrera también menciona en su tratado a Jámblico, Proclo, Profirio, Psellos, Espeusipo, Jenócrates y Pitágoras. En todos estos casos sus citas siempre son procedentes de las ediciones ficinianas. Del corpus aristotélico tenemos citas procedentes de la *Física*, *Metafísica*, *De anima*, *De caelo* y *De generatione et corruptione*. La tradición árabe y judía medieval aparece representada por el *Tahafut al-Tahafut* de Averroes y por el *Moreh nebumim* maimonideano. Entre las obras latinas con las que trabaja destacan, entre otras, *La consolación de la filosofía* de Boecio, las *Cuestiones disputadas*, de Tomás de Aquino y las *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez. Aunque no cita directamente sus obras, también menciona los nombres de Johannes Reuchlin y Paracelso, lo que atestigua que no sólo conocía la vertiente especulativa del pensamiento renacentista, sino también su expresión mágica. Recurre asimismo a citas de autoridad reales y míticas a las que califica como «los más excelentes filósofos», recreando la cadena de saber con la que en el Renacimiento se explicaba la transmisión del conocimiento desde la más remota antigüedad: Zoroastro,

¹⁸⁷ *PdC*, VI: 10.

Mercurio Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Arquitas, Platón, Speusipo, Numenio, Amonio, Plotino, Amelio, Porfirio, Yámblico y Pletón¹⁸⁸.

Toda esta profusión de citas es manejada por Abraham Cohen de Herrera con una destreza absolutamente magistral. El autor reúne todas sus referencias en torno a los argumentos que quiere probar. Concretamente, un proceso de la creación muy próximo al que había expuesto León Hebreo y definido por la creación inicial por parte de Dios de un solo efecto que fue el que mediatizó la creación del resto de los seres del mundo. Esta idea, conforme a Abraham Cohen de Herrera, ha sido previamente refrendada por una noble tradición filosófica y cabalística:

Hemos probado, con trece razones, que de la Causa Primera no procedió inmediatamente sino un solo perfectísimo efecto, y por medio de él los siguientes, lo que se puede confirmar con la autoridad de los más excelentes filósofos, como Zoroastro, Mercurio Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo, Pitágoras, Arquitas, Platón, Espeusipo, Numenio, Amonio, Plotino, Amelio, Porfirio, Yámblico, y Pletón, y de todos los árabes de la primera academia de Córdoba, como Avicena, Algazel, el autor del *Libro de las causas*, el de la más secreta parte de la divina sapiencia según los egipcios, y otros; y lo mismo de todos nuestros filosofantes hebreos, como Rabí Moisés de Egipto, R. Yosef Albó, León Hebreo, y los demás, sino que por recelo de ser prolijo, dejaré de alegarlos, y traeré solamente 3 o 4 autoridades de eminentes varones, que fundados en razón aprobaron y enseñaron esta noble sentencia.¹⁸⁹

Efectivamente, durante los cinco primeros libros de su tratado, Abraham Cohen de Herrera había explicado cómo la creación es un acto que tiene lugar en la mente divina y de este proceso surge el primer efecto del acto intelectual divino: la primera materia coeterna a la divinidad de la cual todo es sacado a la existencia. Más específicamente,

¹⁸⁸ *PdC*, IV: 2.

¹⁸⁹ Cohen de Herrera, A., *Puerta del Cielo*, edición, introducción y notas de Miquel Beltrán, Madrid: Trotta, 2015, pp. 144-145.

en este proceso intelectual, la divinidad a través de movimiento reflexivo produce conocimiento sobre sí misma. El producto de este conocimiento es el *Adam Kadmon*, el hombre primordial de la cábala de Isaac Luria e Israel Sarug. Abraham Cohen de Herrera había manejado esta descripción cabalista del proceso de creación desde el principio del tratado. El sexto libro de *Puerta del Cielo* explica en profundidad su sistema cosmogónico a través de la herencia de Moisés Cordovero e Isaac Luria, pero también hace explícita su dependencia teórica de Plotino y Marsilio Ficino. Más allá de las referencias generales a las doctrinas de cabalistas judíos y filósofos neoplatónicos, Abraham Cohen de Herrera acabará por delinear su explicación de la creación del mundo a partir de dos fuentes: el *Parménides* de Platón y la *Teología Mística* de Dionisio Pseudo Areopagita. A partir de la ontología metafísica contenida en estas obras, Abraham Cohen de Herrera suministra su explicación definitiva del proceso de creación. Afirma la existencia de Dios como creador, el conocimiento divino como causa de la primera emanación y finalmente la realidad natural a la que subyace la esencia misma del creador.

En Abraham Cohen de Herrera, un elemento cosmogónico tan fundamental como la explicación del proceso de creación se realiza a través de Platón y Dionisio Pseudo Areopagita. La mejor explicación que Abraham Cohen de Herrera fue capaz de proveer a sus lectores acerca de cómo procede la divinidad para crear al mundo fue articulada a través de fuentes y tradiciones ajenas al judaísmo. Es importante no obstante advertir la popularidad que entre los círculos intelectuales de la época poseían obras como el *Parménides* y la *Teología Mística*: si Platón era una autoridad de referencia en materias filosóficas, Dionisio Pseudo Areopagita (por aquel entonces aún considerado por muchos como «San Dionisio Areopagita») era una de las mayores autoridades cristianas en materias teológicas. Abraham Cohen de Herrera recurre a ambos. El motivo del autor para escoger las mencionadas fuentes para explicar el proceso de creación puede ser entendido desde el sincretismo característico de su persona y de su época. Siguiendo este razonamiento, Abraham Cohen de Herrera, como había hecho León Hebreo, utilizaba de forma alegórica estos elementos para poder esclarecer los misterios de la teología judía. Estos fines pedagógicos resultan factibles, pero también esta apelación a la tradición clásica y a la teología cristiana puede deberse a otros motivos. Quizá Abraham Cohen de Herrera consideró que la explicación de la creación a partir de Platón y Dionisio podía hacer su tratado más inteligible a sus contemporáneos de

Ámsterdam. Estos posibles lectores, al igual que el propio Abraham Cohen de Herrera, habían sido educados como cristianos en un contexto cultural en el cual, por supuesto Platón, pero también autoridades teológicas cristianas como Dionisio Pseudo Areopagita eran parte fundamental de los *curricula*. La evidente familiaridad de Abraham Cohen de Herrera y la probable familiaridad de sus lectores inmediatos con estas tradiciones les transformaban en una instancia teórica imposible de eludir y absolutamente necesaria para la expresión de su cosmovisión. Los judíos de Ámsterdam alabaron a Dios y a su creación, pero entendiéndole a través de la filosofía griega y la teología cristiana.

En esta tensión teórica que ejemplifica el tratado de Abraham Cohen de Herrera se asentaban las contradicciones que acabarían en el enfrentamiento de la comunidad y el castigo de algunos miembros en manos de otros. El germen de esta crisis puede ser comprendido a partir del ejercicio de situar a Abraham Cohen de Herrera y a su tratado *Puerta del Cielo* en el contexto filosófico y doctrinal de la sinagoga de Ámsterdam.

II.2. Abraham Cohen de Herrera y su lugar en los debates de la comunidad

Con estos elementos en la mano cabe preguntarse qué posición escoge Abraham Cohen de Herrera en los debates que sacudieron a su comunidad durante el siglo XVII, definidos por una crispada tensión entre la ortodoxia más fundamentalista y la inclinación hacia formas de pensamiento no constreñidas por los límites del judaísmo rabínico. En el contexto de este debate Abraham Cohen de Herrera representa una suerte de tercera posición, ya que su escritura no encaja ni en los furibundos ataques contra el cristianismo ni en los tratados racionalistas donde se empezaba a percibir el distanciamiento de la creación. Abraham Cohen de Herrera, que cita como autoridades a San Agustín y a Dionisio Pseudo Areopagita, evidentemente no rechaza en masa la herencia cristiana que forma parte de su identidad formativa neoplatónico-renacentista. De la misma manera, Abraham Cohen de Herrera tampoco pretende distanciarse ni un

ápice de la memoria de sus ancestros, cuya genealogía cita meticulosamente, estirpe de cabalistas a cuya pertenencia deben su validez las proposiciones de su tratado. Abraham Cohen de Herrera resolvió en su tratado las contradicciones teóricas que le imponía su trayectoria biográfica, abrazando su condición de mestizo cultural y sin excluir ninguno de sus elementos, aún cuando la definición de su lealtad al judaísmo quedase meridianamente clara.

Abraham Cohen de Herrera tuvo un profundo vínculo con el neoplatonismo italiano, expresado en sus páginas con referencias a Pico della Mirandola, Marsilio Ficino y Francesco Patrizi y a tantos otros. Al mismo tiempo, el autor quiso incluir su labor intelectual en el conjunto de los cabalistas que le precedieron. Sin embargo, Abraham Cohen de Herrera no escogió para su tratado cabalístico ni el hebreo ni el español, tal y como era la norma en la tradición cabalista que le precedió y con la cual el autor entraña un diálogo reverencial. Abraham Cohen de Herrera es un cabalista judío con influencias del neoplatonismo italiano, pero también forma parte de una tradición cultural española que se manifiesta a través de su lengua de redacción. La escritura de Abraham Cohen de Herrera tiene que ser considerada en el marco histórico de su comunidad porque en ésta se formó su escritura, hacia ésta fue dirigida y porque a su historia pertenecen sus páginas.

II.3. Cuando el neoplatonismo es la circunstancia

Como ya hemos visto a propósito de León Hebreo, la crítica suele discutir si un autor que ha dedicado toda o parte de su producción intelectual a temas cabalísticos fusionados con elaboraciones filosóficas ha de ser considerado antes cabalista que filósofo o viceversa. Decidir cuál de los aspectos es el preponderante, en la mayoría de los casos, responde más a los intereses disciplinares del investigador de turno que a la identidad del autor estudiado. Así, en función de etiquetas administrativas contemporáneas se intenta incorporar y hasta forzar a una figura concreta a un campo de estudios concretos. La prudencia que debería inspirar el estudio de un pasado separado de nosotros por una distancia insalvable debería ser advertencia suficiente contra el

anacronismo que implica la atribución de ciertas etiquetas en determinados contextos culturales, como es el caso de la comunidad judía de Ámsterdam durante el siglo XVII¹⁹⁰. También en el caso de Abraham Cohen de Herrera suele ser objeto de discusión si la preeminencia la tiene el cabalista o el filósofo. A partir de los aspectos de la obra considerados en la sección previa, aquí se defiende que en Abraham Cohen de Herrera lo que prima ante todo es la definición de la coyuntura cultural específica de su comunidad de judíos nuevos, lo que relega la pregunta sobre si el autor era cabalista o filósofo. Abraham Cohen de Herrera escribió un texto cabalístico que en el contexto de las tensiones religiosas entre ortodoxia y relativismo que dividieron a su comunidad puede ser entendido como un manifiesto, un reclamo militante de identidad judía allí donde reivindica la tradición de sus antepasados de forma explícita. Pero ¿en qué medida es posible pensar en el *Puerta del cielo* como un manifiesto de afirmación identitaria que trasciende la dimensión puramente religiosa o filosófica y refuerza aspectos relativos a la pertenencia a un grupo culturalmente diferenciado? Para responder a esta pregunta puede ser de ayuda recordar una vez más el ambiente que vio el alumbramiento de la cábala herreriana.

Los judíos de Ámsterdam eran un grupo diferenciado, que como se ha visto, era muy consciente de su especificidad, no sólo religiosa, sino a la vez étnica, cultural, lingüística y económica. Abraham Cohen de Herrera era un miembro más entre una comunidad de ex marranos, de judíos nuevos que todavía en el siglo XVII rezaban, escribían y pensaban en castellano y portugués. Abraham Cohen de Herrera fue tan hijo de su tiempo y contexto como lo fueron Menasseh ben Israel o Isaac Orobio de Castro, familia y estirpe de la que también son miembros elementos heterodoxos como Uriel da Costa, Juan de Prado o Baruch de Spinoza. Los segundos naufragaron sus esperanzas mesiánicas en el librepensamiento y la duda, mientras que los primeros intentaron capear la tempestad valiéndose de la apologética más ortodoxa, pero ambos grupos intentaron a su manera responder a los interrogantes que su posición personal en la historia les ponía por delante.

¹⁹⁰ Lo que aquí se propone una vez más no es ni mucho menos nuevo. Cabe recordar al respecto las palabras de David Ruderman en su «Introducción» a *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton, 2010, p. 5): «Perhaps their [León de Módena, Simone Luzzatto y Joseph Delmedigo] contradictory positions are symptomatic of something deeper in their culture and society that the historian needs to decipher: a crisis of confidence in what constitutes true knowledge, epistemological doubts about the porous boundaries between occult and rational thinking».

En este contexto Abraham Cohen de Herrera desarrolló una teología emanantista que acabará en manos de los anticartesianos, antihobbesianos y antiespinozistas del siglo: los platónicos de Cambridge y Anne Conway, sin olvidar por supuesto a Leibniz. Sin embargo, si es posible rastrear la influencia de Abraham Cohen de Herrera en Leibniz, también es posible advertirla en Spinoza ¿En qué medida la naturaleza descrita por la pluma herreriana no está revestida por la misma necesidad que la naturaleza descrita en la *Ética* del judío excomulgado? Tal vez el autor lo intuyera y por eso, Abraham Cohen de Herrera —como lo había hecho antes León Hebreo y tantos otros pensadores neoplatónicos anteriores y posteriores— realizó verdaderos malabares argumentativos para salvar la trascendencia de un dios poseedor de voluntad, trascendencia que se le escurre al pensador en el plano de la inmanencia como arena entre los dedos. Spinoza prescindiría de esos malabarismos y sería expulsado para siempre del seno de su comunidad.

No parece apropiado, a nivel historiográfico, tratar a las ideas y conceptos como si fueran presas susceptibles de ser identificadas, rastreadas y perseguidas en hábitats diferentes, los cuáles no modifican su realidad. De la misma manera, las escrituras de los intelectuales de todas las épocas tampoco deberían ser asumidas como los cotos de caza por las que estas ideas pasan brincando, como liebres huidizas, dejando sus huellas en cada párrafo. Despojados de los tres o cuatro conceptos fundamentales que su envoltorio protege, dejan de tener ya ningún interés para el historiador del pensamiento: su interés es el núcleo conceptual que contienen, no el conjunto formal. Esta disección del texto le enajena de su contexto, lo tergiversa y, lo que es peor, opaca muchas de sus preocupaciones. Los textos de una época constituyen un termómetro de la misma. Escritos como los de León Hebreo o Abraham Cohen de Herrera son signos de la época a la que intentaron responder desde sus propios posicionamientos ideológicos y desde sus propias circunstancias vitales.

Como consecuencia de la época y contexto de formación de Abraham Cohen de Herrera, no parece posible afirmar que el sincretismo que caracteriza a su *Puerta del Cielo* resulte la consecuencia de una voluntad consciente de asimilación a las corrientes filosóficas del Renacimiento ni de la naciente modernidad filosófica. Antes bien, el mencionado sincretismo es un testimonio de un punto de partida existencial que el autor no ha escogido. La utilización del idioma castellano responde a condicionamientos semejantes. Abraham Cohen de Herrera utilizó esta lengua por causa de su herencia

hispanica y considerando el público hispanico a quien estaba dirigida. Abraham Cohen de Herrera habitó una realidad marcada por el desplazamiento de las personas a través de diferentes territorios geográficos, culturales y religiosos. Sus predecesores de los siglos anteriores, aquellos cabalistas de las aljamas castellanas y aragonesas, encontraron en la cábala el tronco más íntimo de su tradición judía, su esencia más pura permanentemente amenazada por los vaivenes políticos de los reinos que habitaron. Los judíos nuevos de Ámsterdam también bucearon en su memoria perdida para ser capaces de producir obras acorde con los lineamientos definidos por la ortodoxia sobre lo que significaba finalmente ser judío. Pero este esfuerzo sólo podía hacerse con los elementos con los que esta generación contaba. De la misma manera que los primeros padres apologetas, que se sirvieron de la filosofía pagana para exaltar las verdades cristianas, los judíos de Ámsterdam echaron mano de su formación académica cristiana para redactar sus manifiestos apologéticos del judaísmo.

En virtud de lo que aquí hemos expuesto, es posible encontrar en Abraham Cohen de Herrera una voluntad apologética, propia del celo del converso reciente. Pero asimismo podemos mirar su escritura como el reflejo de una voluntad eminentemente moderna: la del sujeto capaz de escoger y trazar su propia identidad, pero que a la vez la única manera que tiene de hacerlo es a través de los condicionamientos inherentes a sus circunstancias vitales. Abraham Cohen de Herrera fue un apologeta del judaísmo, como tantos otros de su generación. Utilizó para eso un género que durante la Edad Media había surgido en gran medida contra la aculturación racionalista, una resistencia furibunda ante el creciente avance del racionalismo aristotélico que amenazaba con desbaratar la identidad propia del judaísmo, peligro casi tan acuciante como las hordas que asaltaban las juderías. Pero Abraham Cohen de Herrera ya no era un autor surgido de las aljamas medievales españolas, sino de las ciudades renacentistas italianas.

Asimismo, resulta problemático establecer con qué intenciones utilizó la filosofía cristiana y neoplatónica que recorre las páginas del *Puerta del Cielo*. Se da en Abraham Cohen de Herrera la paradoja de que, si bien es posible atribuir a su obra un apetito apologético, parece a la vez inexacto afirmar que la utilización que realiza de las fuentes cristianas y de la filosofía neoplatónica sea meramente para mostrar la superioridad conceptual del judaísmo. Esto parece poco probable en la medida que en muchos casos se apoya directamente en estas fuentes para sus desarrollos argumentativos, tal y como hemos visto en el caso de su exposición de la creación del mundo realizada a partir de la

filosofía de Platón y de la mística especulativa de Dionisio Pseudo Areopagita ¿Abraham Cohen de Herrera procedió de esta forma guiado por una voluntad asimilacionista consciente? ¿Quería unir en armoniosa concordia neoplatónica su herencia cultural hispano-cristiana y su escogida identidad judaica? Desde luego resultan hipótesis sugerentes, pero quizá todo sea más sencillo.

Tal vez incurriendo en un exceso de simplismo argumentativo, estas páginas se ven en la necesidad de concluir que si Abraham Cohen de Herrera escribió de la forma en la que lo hizo fue lisa y llanamente porque no podía hacer otra cosa. El caso de Herrera es exactamente el opuesto del de León Hebreo, aunque en apariencia el resultado sea idéntico. León Hebreo partía de un contexto judío, asimiló el neoplatonismo pero intentó que su identidad judía no fuera disuelta en el contexto de una obra tan neoplatónica y cabalista como las de Pico della Mirandola o Johannes Reuchlin. Abraham Cohen de Herrera partía de un contexto cristiano, se formó filosóficamente en el neoplatonismo pero quiso componer un tratado puramente cabalista, en el cual aparecen sin embargo más fuentes no judías que en León Hebreo. Considerando estos elementos se podría decir que unos diálogos entroncados con el Renacimiento y la tradición de los tratados de amor es en realidad más judía que una obra cabalista que explica la creación a partir de Platón y Dionisio Pseudo Areopagita. Así, antes que una voluntad ecuménica consciente, es posible defender en Abraham Cohen de Herrera la idea de una identidad cultural para quien el proceso de hibridación intelectual no era la consecuencia de un posicionamiento filosófico determinado, sino la consecuencia material de su derrotero biográfico. Abraham Cohen de Herrera fue un cabalista por decisión, un neoplatónico por circunstancia, un apologeta por contexto y un miembro de la cultura española por herencia.

Cuarta Parte

De las calles del barrio judío de
Ámsterdam a los círculos neoplatónicos de
Cambridge

I

La relación de la filosofía del siglo XVII con el ocultismo renacentista*

Es fácil alabar todo aquello del pasado que se parezca a nuestras ideas favoritas del presente, o el ridiculizar y reducir al mínimo lo que con ellas no esté de acuerdo. Pero ese método no es ni justo ni útil para comprender adecuadamente el pasado. Igualmente fácil es caer en una especie de idolatría del éxito y hacer de lado, con un encogimiento de hombros, ideas derrotadas o rechazadas; pero, al igual que en la historia política, ese método no hace justicia ni a los vencidos ni a los vencedores.

Paul Kristeller

Resulta un lugar común pensar en la filosofía del siglo XVII en términos de ruptura con el pensamiento del siglo precedente. Esto nos enfrenta a una dicotomía en la cual el siglo XVI aparece caracterizado en gran medida como un complejo y caótico conjunto de tendencias místicas, ocultistas, herméticas, neoplatónicas, mágicas, astrológicas, cabalísticas, etc.; conjunto que empapa aquí y allá las producciones intelectuales de la época, a las cuáles difícilmente podemos concebir instituyendo

* Un fragmento de esta parte ha sido publicado recientemente como artículo: Matzkevich, H., «La influencia de Abraham Cohen de Herrera en la Filosofía Natural del Siglo XVII: Su impronta en los *Principia Philosophiae* de Anne Conway», *Sefarad*, 75.2, 2015, pp. 345-380.

sistemas acabados de pensamiento racional-científico en el sentido general que hoy utilizaríamos tales términos. Muy por el contrario, el siglo XVII se nos revela como el momento fundacional de la nueva ciencia moderna: el tiempo de la depuración definitiva de aquéllos errores y delirios fantásticos iniciales; el momento de maduración donde se corrige y endereza la marcha trastabillante propia de quien recorre un camino nunca hollado antes; la época que deja de insistir con infructífera obstinación en una maraña de conceptos totalmente distanciados de la claridad y distinción que el nuevo método reclama; el tiempo que proyecta una diáfana luminosidad epistemológica sobre un oscuro desorden pseudocientífico¹⁹¹.

Partiendo de semejante dicotomía, sería posible llevar a cabo una especie de «historia de errores»; realizar una crónica, un catálogo de rarezas, de saberes obsoletos, acientíficos, un bestiario de todo aquello que sobra en la historiografía del pensamiento occidental, en la medida que no se lo percibe como parte de la errática línea que culmina en los modelos de racionalidad hegemónicos. Asumir sin más que el decurso de los siglos ha efectuado una labor de tamiz que nos permite contemplar con un gesto condescendiente el pasado. Así, tras una cuidadosa disección de su legado, reivindicamos cargados de sentido de justicia aquellos rasgos y elementos susceptibles de ser incorporados sin fricciones en una determinada narración de la historia de la ciencia y la filosofía. Al mismo tiempo, pertrechados en la convicción de que se trata de vicios propios del contexto y que nada tienen que ver con la esencia de verdad que a ellos subyace, otros elementos son apartados. Ese resto que se hace a un lado recibe diferentes tratos: la mayoría de las veces el simple y llano olvido propio de lo intrascendente; otras el descrédito absoluto, la confinación a un museo de horrores oscurantistas; por último su reivindicación en cuanto curiosidad excéntrica¹⁹². Siendo el

¹⁹¹ El vínculo entre Renacimiento y Revolución Científica del XVII ha sido abordado desde diferentes posicionamientos epistemológicos. Algunos trabajos han intentado incorporar el Renacimiento desde posiciones positivistas, para poder entender la ruptura que la ciencia del siglo XVII supone respecto al período anterior. A este respecto véase Hall, M. B., *The Scientific Renaissance (1450-1630)*, London: Collins, 1962. Peter Dear también suscribió a la idea de una ruptura entre Renacimiento y Revolución Científica, pero no por convicciones positivistas, sino para señalar que el conocimiento científico del siglo XVI estaba caracterizado por una mirada hacia los saberes del pasado, mientras que la ciencia del XVII buscaba la innovación experimental. Véase Dear, P., *La revolución de las ciencias: el conocimiento europeo y sus expectativas, 1500-1700*. Madrid: Marcial Pons, 2007. Finalmente, otros autores presentaron una postura conciliadora entre el Renacimiento y el pensamiento científico del siglo XVII, señalando las deudas del segundo al primero, aunque reconociendo los puntos de distanciamiento. En este caso véase Rossi, P., *Francis Bacon: From Magic to Science*, Chicago: Chicago University Press, 1968.

¹⁹² Estas líneas han sido escritas como un eco a las palabras de Alexandre Koyré: «En resumen, la única lección de la historia sería que no se puede sacar ninguna lección. Además ¿qué es la historia, sobre todo

olvido la más perniciosa de las tres, las otras tampoco hacen ninguna justicia al objeto en cuestión. Por eso, este trabajo no adoptará la actitud de detenerse a contemplar con aprensión errores calamitosos ni exhibirá curiosidades con la altivez dulcificada que caracteriza a ciertas actitudes de tolerancia mal entendida.

Por este motivo, los siguientes capítulos dedicados a la figura de Lady Anne Conway y a su deuda filosófica con Abraham Cohen de Herrera insisten en la imposibilidad de plantear la historia del pensamiento de los siglos XVI y XVII en términos de separaciones precisas. Ya no es posible sostener aquella narración tradicional que afirma rupturas definitivas con determinados legados que, una vez abandonados como un lastre inservible, dieron paso para que se constituyera la ciencia moderna en su acepción más difundida. Aquí se defenderá que las formas de misticismo y ocultismo características del siglo XVI no fueron extirpadas sin más en las obras del siglo XVII, sino que por el contrario muchas de estas últimas fueron redactadas en ese elemento cultural «esotérico» del cual se hallan plenamente impregnadas. Buena parte de la filosofía del siglo XVII comparte con la del XVI elementos de misticismo hermético-cabalista, bebe de las fuentes que afirman la teoría de las simpatías, las signatures y la unidad sustancial de la creación, continúa operando con la noción neoplatónico-renacentista del hombre como microcosmos, afirma la capacidad humana de operar sobre las fuerzas ocultas de la naturaleza y no clausura ni abandona los laboratorios alquímicos.

Se trata por tanto de defender que estos elementos, lejos de tratarse de accesorios prescindibles, resultan inalienables de la filosofía que los contiene, a la cual contribuyeron directamente a forjar en un complejo proceso de influencia e imbricación

la historia del pensamiento científico o técnico? Un cementerio de errores o incluso una colección de *monstra* justamente relegados al gabinete del trastero y buenos solamente para una obra de demolición. A *graveyard of forgotten theories* o incluso un capítulo de la *Geschichte der menschlichen Dummheit*. Esta actitud hacia el pasado que, por otra parte, es más la del técnico que la del gran pensador creador es, confesémoslo, bastante normal, aunque no sea en absoluto inevitable. Y aún menos justificable. Es bastante normal que a aquel que, desde el punto de vista del presente e incluso del porvenir hacia el cual tiende en su trabajo, echa un vistazo sobre el pasado, un pasado desde hace tiempo *sobrepasado*, las teorías antiguas le parezcan monstruos incomprensibles, ridículos y deformes. En efecto, puesto que remonta el curso del tiempo, las encuentra, en el momento de su muerte, envejecidas, ajadas, esclerosas. Ve, para decirlo de una vez, la *Belle Heaumiére* tal como nos la ha dejado Rodin. Sólo el historiador la encuentra en su primera y gloriosa juventud, en todo el esplendor de su belleza; sólo el historiador que rehaciendo y repasando la evolución de la ciencia, capta las teorías del pasado en su nacimiento y vive con ellas el impulso creador del *pensamiento* ». Koyré, A., *Pensar la ciencia*, Barcelona: Paidós, 1994, p. 53.

mutuas, donde una y otra vez las fronteras entre magia, mística, filosofía y ciencia –aún en el siglo XVII- se tornan demasiado difusas para aspirar a una demarcación definitiva.

La hipótesis que en esta sección defendemos tiene una historia que podríamos iniciar con la revisión de la obra newtoniana inédita. El descubrimiento de los manuscritos de Sir Isaac Newton y su posterior estudio revelaron el profundo interés del autor por cuestiones herméticas y alquímicas, intereses por completo extraños a la visión tradicional ilustrada y positivista edificada en torno suyo como gran padre fundacional de la pura racionalidad científica. Conforme a tal visión las indagaciones de Newton en tales campos fueron descartadas por la mayoría de los historiadores como irrelevantes para la comprensión de su obra científica¹⁹³. Posteriormente otros investigadores -entre los que podríamos mencionar a B. J. Dobbs, R. S. Westfall y P. M. Rattansi - pusieron de relieve, cada uno con sus matices particulares, no sólo la relevancia, sino el papel fundamental de los aspectos herméticos y alquímicos para la comprensión de la labor científica de Newton¹⁹⁴. Así, por ejemplo, Dobbs y Westfall insistieron en que la noción de fuerzas ocultas de atracción y repulsión operando entre las partículas de materia, característica del sistema newtoniano, proviene directamente de su bagaje alquímico y hermético.

El lugar que el propio Newton habría conferido dentro del conjunto de su producción a sus escritos sobre alquimia, exégesis bíblica o teología unitarista es un debate que evidentemente no está cerrado y que deriva, entre otras cosas, del hecho de que los mismos no fueran publicados por su autor, lo cual podría indicar que este confería a dichos escritos un lugar secundario en su labor intelectual¹⁹⁵. Sin embargo, una vez descubiertos los manuscritos, continuaron desarrollándose más estudios que perseguían el propósito de integrar estas áreas olvidadas del pensamiento newtoniano

¹⁹³ Sobre este tema véase Boas Hall, M., y Rupert Hall, A., «Newton's Chemical Experiments», *Archives internationales d'Histoire des sciences*, XI, 1958, pp. 113-152.

¹⁹⁴ Si bien en los últimos años los textos herméticos, alquímicos y teológicos de Newton han sido objeto de numerosos estudios, cabe destacar cómo estos tuvieron su origen en las obras de Dobbs, B. J., *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, "The Hunting of the Greene Lyon"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975; Westfall, R. S., «Newton and Alchemy» en B. Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984 y Rattansi, P. M., «Newton's Alchemical Studies», en A. G. Debus (comp.), *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel*. New York: Science History Publications, Neale Watson Academic Publications Inco, 1972. II, pp. 167-182. Para una bibliografía actualizada de los estudios sobre Newton y del conjunto de sus manuscritos véase *The Newton Project*, dirigido por R. Iliffe (<http://www.newtonproject.sussex.ac.uk>).

¹⁹⁵ Acerca de esta cuestión véase Beltrán, A., *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, Madrid: Siglo XXI, 1995, pp. 146-166.

dentro de la imagen histórica del Newton científico, anhelando ofrecer una imagen unificada y armoniosa donde los elementos ocultistas no representaran contradicción con la obra tradicionalmente reconocida como «científica». Esto no sólo pretendía transmitir una imagen totalizadora de la filosofía newtoniana, sino que además hacía añicos las hipótesis rupturistas de la ciencia del siglo XVII respecto al ocultismo del XVI. La veda se había abierto y las indagaciones en este sentido continuaron. Fue así como junto a las investigaciones en torno al fondo alquímico y hermético se sumaron los trabajos que indagaron en el rol de los textos provenientes de la tradición judía en la obra del autor, línea inaugurada por Frank Manuel¹⁹⁶ y continuada más recientemente por Richard Popkin y James Force y su círculo¹⁹⁷.

Los estudios sobre el fondo místico de los escritos newtonianos, y ya no sólo su impronta alquímico-hermética sino además su interés en las fuentes de la tradición judía, hicieron necesario que la investigación contemplara reconstruir la trayectoria del hebraísmo y su influencia en el contexto intelectual del siglo XVII europeo. Siguiendo la pista de transmisión de los estudios hebreos presentes en los manuscritos newtonianos se produjo el redescubrimiento y recuperación de los llamados platónicos de Cambridge, especialmente de Henry More (1614-1687), personaje que la historiografía de la primera mitad del siglo XX había relegado casi completamente al olvido. Todavía con cierto recelo, Alexandre Koyré, en su célebre texto de 1957 *–Del mundo cerrado al universo infinito–* reconoce la relevancia histórica de Henry More, dando cuenta de las causas de su marginalidad en la historia de la filosofía, a la cual en último término considera justificada:

Entre los historiadores de la filosofía, Henry More goza de una reputación más bien mala, cosa que no es de extrañar. En cierto sentido *pertenece más a la historia de la tradición hermética u ocultista que a la propiamente filosófica*. En cierto sentido, *no pertenece a su tiempo*, sino que es un

¹⁹⁶ Cfr. Manuel, F., *The religion of Isaac Newton*, Oxford: Clarendon Press, 1974.

¹⁹⁷ Entre otras: Force J. y Popkin R. (eds.), *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht: Kluwer, 1990; Force, J. y Popkin R. (eds.), *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, Dordrecht: Kluwer, 1994; Popkin R. y Weiner G. (eds.), *Christian-Jews and Jewish-Christians: From the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht: Kluwer, 1994; Goldish, M., *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, Dordrecht: Kluwer, 1998.

contemporáneo espiritual de Marsilio Ficino, perdido en el mundo desencantado de la «nueva filosofía», luchando contra ella y perdiendo. Y sin embargo, a pesar de su punto de partida parcialmente anacrónico, *a pesar de su invencible proclividad hacia el sincretismo que le hace mezclar a Platón y Aristóteles, Demócrito y la Cábala, Hermes tres veces grandes y la Stoa, fue Henry More quien dio a la nueva ciencia —y a la nueva visión del mundo— algunos de los elementos más importantes del marco metafísico que aseguró su desarrollo [...] Henry More consiguió captar el principio fundamental de la nueva ontología, la infinitización del espacio que afirmaba sin titubeos ni temores [la cursiva es nuestro].*¹⁹⁸

Si por algo resulta relevante la inclusión de la cita precedente es porque describe a la perfección toda una actitud historiográfica que se proyectó sobre períodos enteros, movimientos culturales, corrientes, textos y otros autores, muchos de ellos próximos al círculo de More. Como vemos, el tono de Koyré continúa mostrando una serie de reservas ante la figura de Henry More: no lo considera parte de la historia de la tradición «propriadamente filosófica» ni perteneciente a su tiempo y aunque le concede haber defendido la infinitud del universo, parece perplejo de que un individuo capaz de mostrar semejantes intereses de dudosa conexión haya podido vislumbrar semejante verdad física. Con posterioridad a Koyré, se pretenderá argumentar que fue precisamente gracias a ese sincretismo intelectual y no a pesar de él como Henry More fue capaz de postular la infinitud del espacio: concretamente bajo la inspiración de ciertas ideas provenientes de la tradición judía cabalística y rabínica vinculadas con los nombres hebreos de Dios¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Koyré, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: Siglo XXI, 1999, pp. 121-122.

¹⁹⁹ Véase Copenhaver, B. P., «Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Rawson, Isaac Newton and their Predecessors», op. cit., pp. 488-548. Como tantos otros rasgos específicos del pensamiento del siglo XVII también sus nociones de espacio estaban fuertemente influenciadas por las tradiciones neoplatónicas renacentistas, entre las cuales a cabe mencionar, a propósito de este punto, la concepción del espacio de Francesco Patrizi. Sobre la concepción del espacio en Patrizi véase Brickman, B., «Francesco Patrizi 'On physical space'», *Journal of the History of Ideas*, IV, 1943, pp. 226-244; Deitz, L., «Space, Light and Soul in Francesco Patrizi's *Nova de universis philosophia*», en Grafton A., y Nancy Siraisi (eds.), *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge: MIT Press, 1999, pp. 139-169; Henry, J., «Francesco Patrizi da Cherso's concept of Space and his later influence», *Annals of Science*, 36, 1979, pp. 549-575; Grant, E., *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 199-206. L. Deitz, afirma que Patrizi

De esta forma, a la vez que se reconstruía el itinerario de los estudios hebreos, comenzaron a rastrearse indicios de ciertas ideas propias del quehacer intelectual del siglo XVII en Filón de Alejandría, Maimónides, la tradición rabínica y la cábala de Moisés de León (1250-1305) e Isaac Luria (1534-1572). Al mismo tiempo, ciertas figuras del ámbito europeo comenzaron a ser rescatadas del olvido o de la mera nota a pie de página. De la mano de Henry More, se produjo la reivindicación de personajes como Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), Francis Mercury van Helmont (1614-1699) y Lady Anne Conway (1631-1679). Esta tríada de personajes no sólo contribuyó a que todo un universo conceptual y simbólico proveniente de la tradición judía llegara a la obra de Sir Isaac Newton: también acercó este universo a la filosofía de Leibniz, cuyos textos también han sido estudiados desde la hipótesis que afirma la influencia de la tradición cabalista en ellos²⁰⁰. Todo parece indicar que Koyré se equivocaba: Henry More, junto con Francis Mercury van Helmont, Christian Knorr von Rosenroth y Anne Conway eran hijos legítimos de su tiempo, tanto como Gottfried W. Leibniz e Isaac Newton.

Los siguientes capítulos se dedicarán a la filosofía «herreriana» de Lady Anne Conway, pero no por el valor que su obra tiene en virtud de las influencias que podemos apreciar en desarrollos posteriores como la monadología leibniziana; al menos no será ese el punto donde nos centremos, en la medida en la que ya otros trabajos se han dedicado a ello.

Lady Conway dejó un solo texto escrito además de su correspondencia: los *Principia Philosophiae Antiquissimae & Recentissimae. Deo, Christo & Creatura. De Spiritu & Materia in genere*²⁰¹. Tal es el título de un brevísimo tratado que no fue concebido para su publicación, sino que se trataba en origen de notas dispersas

toma su idea de cuerpo incorpóreo, así como la concepción del espacio como cuerpo, de Proclo, quien distinguía entre espacio y materia, pero afirmando al mismo tiempo que el espacio era un cuerpo inmaterial más bien que un cuerpo incorpóreo. Acerca de la concepción del espacio en círculos neoplatónicos, véase Sambursky, S., *The Concept of Place and Time in Late Neoplatonism*, Jerusalén: Israel Academy of Science and Humanities, 1982, pp. 64-81. Las citas de Patrizi a este «Corolario» de Proclo están en *Nova de universis philosophia*, I, 8, 19 c-d y 1, 9, 20 b. Sobre Proclo véase Schrenk, L. P., «Proclus on Space and Light», *Ancient Philosophy*, 9, 1989, pp. 87-94.

²⁰⁰ Cfr. Orio de Miguel, B., *Leibniz y la Tradición Teosófico-Kabbalística: Francisco Mercurio Van Helmont*, Madrid: Universidad Complutense, 1993; Coudert, A., *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht: Kluwer, 1995; Coudert, A., *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The life and Thought of Francis Mercury van Helmont*, Leiden: Brill, 1999.

²⁰¹ La mayor parte de la correspondencia de Lady Anne Conway se encuentra publicada en *The Conway Letters*, editada por Marjorie Hope Nicolson, New Haven: Yale University Press, 1930. Esta edición fue revisada por Sarah Hutton y publicada en Oxford: Clarendon Press, 1992.

destinadas al uso personal de su autora. Los *Principia* resultan un ejemplo paradigmático de lo que aquí defendemos como característico del ambiente intelectual en el que los mismos fueron redactados: una convivencia absoluta entre la herencia neoplatónico-cabalista a la vez que un posicionamiento fundamentado y definido ante los debates científicos que signaron la época.

Aunque no se haría justicia a Anne Conway si no se mencionara su conocimiento de la filosofía de su tiempo, contra la cual polemiza directamente, aquí nos ocuparemos del estrecho vínculo de su escritura con el mundo de la cábala judía, que es precisamente el territorio donde se fortalecen sus argumentos contra el mecanicismo de Descartes, Spinoza y Hobbes y de donde procede su posición frente a problemas como el de la relación mente-cuerpo y espíritu-materia. El enfoque de lectura que adoptaremos del texto de Lady Conway se hará de manera conjunta con el tratado cabalístico que más profundamente influenció la escritura de los *Principia*, la *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera. Veremos no sólo cómo la argumentación de Conway se entreteje con la de Herrera, sino cómo una aproximación directa al texto de Cohen de Herrera clarifica el desarrollo argumentativo y los sistemas físico y metafísico de Anne Conway, caracterizados por el monismo sustancial en el marco de una determinada doctrina de la emanación y la salvación universal expuestas en *Puerta del Cielo*.

II

Lady Anne Conway: filosofía y enfermedad

Antes de adentrarnos en el comentario de su obra, resulta conveniente conocer un poco más a la persona de la cual ésta procede²⁰². En el caso de Anne Conway esto tiene sentido por dos motivos: el primero es evidente y radica en que se trata de un personaje en general poco conocido, por lo cual resultan oportunas algunas noticias sobre su trayectoria vital; el segundo, quizá más difícil de probar pero precisamente por ello más interesante, tiene que ver con cierta relación de causalidad susceptible de ser postulada entre los avatares de su derrotero biográfico y su breve producción escrita. Tengamos además en cuenta que los *Principia Philosophiae* están más cerca de un diario esotérico que de un tratado para ser publicado y quizá convendría tenerlo presente para tratarlos con el intimismo que su historia inspira.

Anne Finch, quien posteriormente sería conocida como Lady Conway a partir de su enlace con Sir Eduard Conway, nace el 14 de Diciembre de 1631. Fue la última de una larga prole engendrada por Sir Heneage Finch, siendo su madre Elizabeth Bennett. El padre de Anne Conway, procedente de una de las más destacadas familias de la Inglaterra isabelina, llegó a alcanzar las dignidades de «Recorder» de Londres y «Speaker» en la Cámara de los Comunes. Se dedicó a la abogacía, profesión que le proporcionó tanto prestigio social como una cuantiosa fortuna; pero sus inquietudes

²⁰² El contenido biográfico que a continuación se desarrolla fue elaborado principalmente a partir de las *Conway Letters*, op. cit. y de Hutton, S., *Anne Conway: A Women Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

trascendían al derecho y se dedicó a cultivarlas a través de su amistad con Francis Bacon, cuyo proyecto científico admiraba.

Sir Finch se había casado con Elizabeth Bennet en 1629, tras la muerte en 1627 de su primera esposa, Frances Bell, con quien había tenido cuatro hijos: Heneage, Frances, Elizabeth y John, quien como veremos, detentará una posición clave en la biografía intelectual de su media hermana. Sir Heneage Finch llega a disfrutar poco de su segundo matrimonio, pues muere de forma repentina en Kensington House, apenas dos semanas antes del nacimiento de su hija más joven. Elizabeth Bennet pasa por tanto a ser responsable de sus hijas con Heneage Finch, Francis y Anne, así como de los hijos que éste había tenido durante su primer matrimonio.

La condición femenina de Anne Finch la privó de recibir una educación formal, al contrario que sus hermanos varones: Heneage fue enviado a Westminster y John a Eton. Pese a su alejamiento de las instituciones de enseñanza, la futura Lady Conway aprendió en algún momento latín, griego y francés a la vez que leía todo lo que caía en sus manos, satisfaciendo su ferviente curiosidad intelectual de forma desordenada y asistemática.

Allende las limitaciones formativas que la época imponía a su género, su precaria salud también la apartó de un programa sistemático de educación. A los doce años padeció fiebres que dejaron como secuela crónica intensos dolores de cabeza que con los años se agravaron y llegaron en ocasiones a invalidarla. Aunque forzada a permanecer largas temporadas postrada en su lecho, esto no sosegó la inquietud de espíritu de Anne Finch. En este punto su biografía se vuelve un material íntimamente entretelado con su filosofía, pues este desorden en su educación filosófica, digno a simple vista de ser lamentado, estimuló en Anne Finch una sensibilidad sincrética y holística. No sólo la anarquía de sus lecturas configuró su actitud filosófica, sino también sus padecimientos físicos: sus *Principia* son una auténtica filosofía surgida del dolor, una filosofía que va detrás del fármaco que lo aniquile definitivamente.

Los escasos documentos al respecto indican que durante los años de infancia y adolescencia que siguieron, sólo en su medio hermano John encontraba un interlocutor con quien compartir sus reflexiones. Como ya hemos anunciado, John Finch encarnó una clave de bóveda en el desarrollo intelectual de su hermana, cuya manifestación decisiva fue presentarle a su tutor del Christ's College en Cambridge: Henry More. El

así apodado «ángel del Christ's College» asumiría por correspondencia la tutela de los estudios de Anne Conway, siendo recibido posteriormente y con prontitud en Kensington House, la magnífica propiedad de los Finch-Bennet. Para entonces Anne ya estaba familiarizada con Copérnico, Pitágoras, Vitrubio y Herodoto. De las cartas que han llegado hasta nosotros dirigidas por More a su discípula, vemos que su programa pedagógico estaba básicamente basado en la nueva filosofía del cartesianismo. Aunque el propio More entrará posteriormente en disensión con Descartes²⁰³, no deja de dar cuenta del temperamento filosófico individual de Anne Conway el hecho de que sus *Principia* serán concebidos como una refutación a la filosofía cartesiana, entre otras. De hecho, Anne Conway, demostrando su independencia como pensadora, disentirá en el futuro de su maestro en algunas cuestiones, quien no verá con buenos ojos su aproximación teórica a la cábala judía ni sus simpatías con la secta cuáquera.

En 1650, a la edad de diecinueve años, Anne Finch contrae matrimonio con Edward Conway, a través de quien recibe el título de Vizcondesa de Conway. Por fortuna para el temperamento de Anne Conway, su unión la vinculaba con una familia culta, poseedora de una de las mejores bibliotecas privadas de Inglaterra compuesta por más de once mil tomos y que se había enriquecido notoriamente gracias al fervor coleccionista de su bibliófilo suegro. El Segundo Vizconde de Conway –padre del marido de Anne- indudablemente apreciaba la inteligencia de su nuera y valoraba su juicio²⁰⁴. En la correspondencia que ambos mantuvieron en 1651 discurren sobre historia, astronomía, botánica y religión, con referencias de Eduard Conway a Lucano, Famiano Strada, Guido Bentivoglio, Dioscórides, Ramus, Copérnico, Athanasius Kircher y Descartes. Anne Conway por su parte cita a Vitrubio, Sir Henry Wotton, George Hakewill y John Donne.

En cuanto al Tercer Vizconde de Conway, demostró ser un compañero tolerante y bien predispuesto hacia la vocación humanística de su mujer. Asimismo, se preocupó por buscar alivio para las constantes jaquecas que la torturaban. Por tal motivo, solicitó la presencia, primero en Kensington House y más tarde en Ragley Hill (Alcester, Warwickshire), de los mejores médicos del momento. Pero ni la mejor asistencia médica que pudieron propiciarle contribuyó a sanar a su esposa, lo cual no significó que

²⁰³ Sobre esta cuestión véase por ejemplo Gabbey, A., «Henry More and the limits of mechanism», en Hutton, S., (ed.), *Henry More (1614-1687), Tercentenary Studies*, Dordrecht: Kluwer, 1990, pp. 19-35.

²⁰⁴ Véanse las cartas familiares escritas por Lord Eduard Conway en *Conway Letters*, op. cit., pp. 29-38.

Sir Conway cejara en su intento. Es así como en algún momento llega a sus oídos la fama de Francis Mercury van Helmont quien sería, junto a John Finch y Henry More, la tercera figura determinante en la formación de Anne Conway, así como su principal influencia en el desarrollo último de sus especulaciones metafísicas, muy a pesar de Henry More²⁰⁵.

Aunque fue requerido en Ragley Hill como médico, todo indica que Van Helmont tuvo el mismo éxito que sus predecesores –es decir, ninguno- en el tratamiento prescripto a la enferma. La importancia de Van Helmont para Conway no radicará por tanto en los beneficios que éste pudiera reportar para su endeble organismo, sino en el mundo de carácter filosófico, mágico, místico y religioso que desplegó ante ella. Quizá la formación heterodoxa de ambos personajes favoreciera su notable entendimiento: aunque de vasta erudición, Van Helmont tampoco era un hombre de la academia. Conforme a sus propias palabras, jamás había pisado una universidad, cosa de lo cual se jactaba, así como nunca ocultó que su conocimiento del latín –la lengua franca entre las élites intelectuales del momento- era bastante rudimentario. Había aprendido griego y hebreo por la lectura comparada de las Sagradas Escrituras y junto al de médico se cuentan entre sus oficios el de tornero, tejedor, destilador de bebidas, constructor de espejos, alquimista e impresor. Hay que mencionar además su perpetua búsqueda espiritual que le valió ser encarcelado por la Inquisición y ser odiado por protestantes, quienes lo consideraban un emisario del Papa, un jesuita y un franciscano; los católicos lo juzgaban a su vez como un anarquista, anabaptista y cuáquero; ambos grupos coinciden en describirlo como un ateo, el mayor anatema de la época. Desarrolló asimismo carrera diplomática en el Palatinado de Sulzbach al servicio del príncipe Christian Augusto. En cuanto a su formación médica, ésta estuvo completamente signada por su padre, el médico paracelsiano Jean Baptista van Helmont, acérrimo crítico de la medicina galénica que dominaba las facultades durante este período.

Fue hacia 1653 cuando la familia Conway intentó por primera vez ponerse en contacto con van Helmont por la recomendación que el segundo Vizconde de Conway hiciera a su hijo y nuera. Eduard Conway escribió a su cuñado John Finch solicitándole que indagase sobre el paradero de Van Helmont, cosa que el primero no consiguió.

²⁰⁵ Sobre Francis Mercury van Helmont véase Coudert, A., *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The life and Thought of Francis Mercury van Helmont*, Leiden: Brill, 1999, caps. 8-11.

Tuvieron que pasar diecisiete años para que los Conway lograran dar con van Helmont para solicitarle una consulta en Ragley Hill. Esto se vio favorecido gracias a una visita que Francis Mercury van Helmont realizó a Henry More, quien como ya sabemos, estaba en estrecho contacto con las familias Finch y Conway. En 1670 Van Helmont viajó a Inglaterra por motivo de una misión encomendada por la Princesa Elizabeth del Palatinado²⁰⁶, aprovechando la ocasión para reunirse con More, para quien traía una carta del hebraísta Christian Knorr von Rosenroth. En la mencionada carta, Knorr von Rosenroth convocaba a More a participar en el proyecto de recuperación y edición de la «antigua filosofía judaica». Este proyecto culminaría con la publicación en Alemania, en 1677, de *Kabbala Denudata*, volumen que recopilaba, en traducción al latín, una serie de textos procedentes de la tradición cabalística judía que hasta entonces no se hallaban disponibles para los lectores europeos.

El encuentro entre el platónico de Cambridge y Van Helmont permitió que el primero solicitara encarecidamente al segundo consejo médico para Lady Anne Conway. Poco tiempo después, Van Helmont visitaría finalmente a Lady Conway en la residencia de Ragley Hill. Esta visita no fue la última: exactamente al contrario, marcó el inicio de la permanencia casi constante de Van Helmont en Ragley Hill hasta la muerte de Anne Conway acontecida en 1679. Como mencionamos previamente, la fama de Van Helmont como médico no pudo demostrarse en el complicado caso que ahora se le presentaba, ya que al igual que otros que habían desfilado antes por los aposentos de Anne Conway, también fue incapaz de curarla. No obstante ello, su presencia actuó como un bálsamo benéfico, contribuyendo a disipar la constante melancolía que se cernía sobre la enferma, así como a estimular el optimismo en Eduard Conway. Este cambio de ánimo en la casa convenció a Sir y Lady Conway de que sin duda Van Helmont era el mejor de todos los médicos que habían estado a su servicio.

No resulta un hecho menor vincular esta percepción de éxito parcial en la praxis médica helmontiana por parte de su paciente con la mejoría de su ánimo. Tengamos en cuenta que Van Helmont defendía a ultranza el origen psicosomático de cualquier enfermedad y que su atención no se limitó a la prescripción de medicinas, sino en

²⁰⁶ La Princesa Elizabeth había sido nombrada en 1667 abadesa de Herford. Su situación económica se encontraba en un estado de acuciada precariedad, motivo por el cual van Helmont fue enviado a gestionar una solución con el gobierno inglés, ya que este había prometido para Elizabeth una pensión de carácter vitalicio que no llegaba.

volcarse totalmente hacia Anne Conway, ofreciéndole su compañía y su persona como interlocutor filosófico con un nutrido catálogo de novedades. Para este momento, Van Helmont ya estaba profundamente involucrado con Christian Knorr von Rosenroth en investigaciones en torno a la cábala judía, lo cual incluía su compromiso con el proyecto de edición de *Kabbala Denudata*. Tal es así que sobre las mesas de Ragley Hill no pocas veces descansaron los textos que acabarían reunidos en el célebre volumen. Durante esa época ya había iniciado su periplo hacia las ideas de los cuáqueros, las cuales abrazaría para luego cuestionarlas al punto de romper con el movimiento en cuestión; mas durante aquellos años su vínculo con la secta supuso el acceso a ella de Lady Conway, quien también abrazaría buena parte de su repertorio de ideas.

Las ideas procedentes de la cábala judía en sus manifestaciones más puramente neoplatónicas –con fuertes resonancias de Plotino, Orígenes, Clemente de Alejandría, Filón de Alejandría y Dionisio Pseudo Areopagita- familiarizaron a Van Helmont y Conway con conceptos como el de salvación universal, la restitución de toda la pluralidad determinada a la unidad primigenia y originaria, la consecuente temporalidad de todos los males, la labor del hombre de conducir semejante proceso de redención, entre otros. Por su parte, los cuáqueros, cada vez más cercanos espiritualmente al médico paracelsiano y a su paciente, rechazaban la liturgia oficial, proclamaban la igualdad entre los sexos y repudiaban la sangrienta carnicería que se estaba produciendo en Europa con motivo de las guerras de religión. Confiaban ante todo en la iluminación interior, es decir, en que Dios habla directamente a cada individuo desde el fondo de su ser, donde habita como una presencia permanente y benéfica; esto implica que la mediación sacerdotal y por añadidura la sacramental resultan prescindibles como medios para alcanzar a Dios.

La tolerancia y buena predisposición de la cual hacía gala Sir Eduard Conway en relación al mundo de su esposa quedó con creces probada cuando a partir de 1675 representantes de la secta cuáquera comenzaron a frecuentar Ragley Hill. Esto hizo que la confianza que Sir Conway había depositado en Van Helmont trastabillara peligrosamente, ya que lo percibía presidiendo aquel sospechoso desfile de iluminados que a ojos vista se apoderaba de los salones de su residencia a la vez que ejercía una creciente influencia en su mujer. Sin embargo, decidió priorizar el bienestar de aquélla

antes que contrariarla enfrentándose con Van Helmont o los cuáqueros, persuadido de que cualquier ataque a ellos se traduciría en un ataque a Lady Conway²⁰⁷.

Anne Conway se transformó así en anfitriona de un polifacético círculo de debate e intercambio científico, filosófico y religioso. El grupo inicial compuesto por Henry More y más tarde por Francis Mercury Van Helmont se vio enriquecido y ampliado por la entrada en escena del líder cuáquero George Keith. Estas presencias desplazaron en gran medida a Henry More, quien no veía con buenos ojos las implicancias panteístas de los planteos de Van Helmont y su antigua discípula. Las indagaciones de Conway en materia de cábala y doctrina cuáquera hicieron de sus últimos años un período de febril actividad intelectual coincidente con el progresivo debilitamiento de su organismo, minado por los años de padecimientos físicos que la habían confinado definitivamente en Ragley Hill.

En febrero de 1679, la acuciada debilidad de Anne Conway persuadió a Van Helmont de escribir a Eduard Conway, quien se hallaba en su propiedad irlandesa, para alertarlo de la delicada situación. El 23 de febrero Anne Conway moría acompañada por Francis Mercury van Helmont. Descansaba por fin tras jornadas de tortuosa agonía. Para permitir que Eduard Conway pudiera ver por última vez el cuerpo de su esposa antes de darle sepultura, Van Helmont lo embalsamó a instancias de Heneage Finch.

Respetando las últimas voluntades de Anne, sus funerales se llevaron a cabo sin pompa, pero ignoraron su deseo de un funeral cuáquero. El 17 de abril de 1679 fue enterrada conforme al rito anglicano en la parroquia de Arrow, en Warwickshire, contando con el ángel del Christ's College entre los asistentes. Su testamento, redactado en 1673, incluía a Henry More y Francis Mercury van Helmont entre sus herederos.

²⁰⁷ Así se expresaba Lord Conway en una carta a Sir George Rawdon el 23 de junio de 1676: «[...] Van Helmont with six or seven Quakers dined in some other room in the house as plentifully as we, both for meat and wine, and nothing [wanted] of what we had, so they supped last night, and lodge here, and I never see them, and all their horses in the stables better fed than mine, and when I am absent the house is as full of them as it can hold. How long this will last I know not, for I have not yet seen my wife since I came, but both my own knowledge and from Dr More I can assure you that my wife is no Quaker. I know she is very much against persecuting them and thinks some of them extraordinary good persons, and Monsr. Van Helmont hath wrought himself extremely into my wife's good opinion, so as to think him the necessariest person in the world about her, But I cannot bear these things always, I am loath to be rash, and therefore desire to advise with my friends. To injure Monsr. Van Helmont is to injure my wife in the sensiblest part, but it is from him that all the reproach of her being a Quaker and a thousand other stories proceeds, and she says she is content to bear it», *Conway Letters*, op. cit. 535.

III

Anne Conway y Abraham Cohen de Herrera: filosofía y cábala

Explicat ambiguos utroque in Feodere sensus./ *Alta videt*,
denoque notat cognomine Trium./ *Lucens* Pneumaticae,
paganas discutit umbras./ *Edomat* internos, queis spumat
Passio fluctus./ *Alterat* abstrusos minerarum in corde meatus./
Intrat in Arcana, & secreta palatia lustrat.

Kabbala Denudata

Ahora es cuando comprendo [...] cómo se debe entender racionalmente a aquellos que han puesto vida y percepción en todas las cosas, como Cardano, Campanella y todavía más que ellos la difunta condesa de Conaway [*sic*], platónica, y nuestro amigo, el señor François Mercure van Helmont (aunque en ocasiones sus afirmaciones parecen erizadas de paradojas ininteligibles), con su amigo, el señor Henry Morus. Cómo las leyes de la naturaleza (buena parte de las cuales era ignorada anteriormente a este sistema) tienen su origen en principios superiores a la materia [...].

G. W. Leibniz

III.1. Algunas cuestiones previas en torno a los *Principia Philosophiae*

Pasemos ahora sí a aproximarnos a la única obra surgida de la pluma de Lady Conway que ha llegado a nuestras manos. Del contenido de la misma es fácil deducir que probablemente se redactó entre 1675 y 1677, período inmediatamente anterior a la publicación de *Kabbala Denudata* y coincidente con la presencia afianzada de Francis Mercury van Helmont en Ragley Hill.

En 1690, años después de la muerte de Lady Anne Conway, aparece en Ámsterdam un volumen anónimo titulado *Opuscula Philosophica quibus continentur principia philosophiae & recentissimae ac philosophia vulgaris refutata quibus junctur sunt C.C. problemata de revolutione animarum humanorum*. Se trataba de un volumen colectivo que recogía tres obras distintas; posteriormente, se reconocería la autoría de Anne Conway para la primera de ellas. En Londres, dos años después, aparecería una traducción al inglés de la primera edición en latín, llevada a cabo por John Clark, discípulo y admirador de Van Helmont. Ambas versiones han llegado a nuestros días²⁰⁸; la versión en latín traduce un original inglés desaparecido, con lo cual la versión inglesa de 1692 resulta la traducción de una traducción.

La obra que aquí nos ocupa, y conforme al prefacio de la edición original de 1690, probablemente fuera recopilada por Van Helmont para su traducción y publicación, ya que los textos que la componen se hallaban dispersos por tratarse de anotaciones de carácter privado. Se trata en consecuencia de una obra fragmentaria por definición. El mismo prefacio de los *Principia* –que con toda seguridad fue añadido por Van Helmont– menciona cómo la propia caligrafía de Anne Conway resultó un obstáculo a la hora de trabajar sobre sus manuscritos, permaneciendo muchos de ellos sin descifrar y consecuentemente inéditos:

Editamos en tu honor este Opúsculo, que fue escrito hace no muchos años por una Condesa inglesa, mujer erudita más allá de su sexo, gran conocedora de la literatura Latina y Griega, y sumamente versada en toda clase de Filosofías. Imbuida en un primer momento en los principios de Descartes, y vistos sus defectos, *descubrió después tantas cosas en la lectura de algunos escritores de la genuina Filosofía de la Antigüedad, que*

²⁰⁸ Conway, A., *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, Peter Loftson (ed.), La Haya, Boston, Londres: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

*escribió estos pocos capítulos para su uso personal, pero con una letra muy oscura y minutísima. Al ser descubiertos después de su muerte, parte de ellos fueron transcritos (pues los que quedan apenas han podido ser descifrados hasta hoy) y traducidos al Latín, a fin de proporcionar alguna utilidad a todo el mundo de las Letras. Aquí están, pues, a disposición pública, para que todo aquel que quiera pueda admirar a su autora, reconocer la Verdadera Filosofía y evitar más fácilmente los errores ¡ay! Demasiado comunes. De todo ello disfruta y Vale. [la cursiva es nuestra]*²⁰⁹

El prefacio merece ser citado completo porque consigue lo que su género se propone y rara vez logra: una presentación sintética pero meridianamente clara del propósito de la obra, a la vez que un condensado currículum intelectual de su autora, que abre a su vez un abanico de posibilidades para su lectura. De todas las preguntas que sugiere el prefacio de los *Principia*, aquí nos centraremos en la que oculta la mención a la «genuina Filosofía de la Antigüedad»: cuál era esa filosofía y cuán antigua era realmente.

Responder a esta pregunta exigiría, ciertamente, profundizar en una serie de conceptos, circunstancias históricas, personajes y tradiciones que confluyen de manera determinante en las páginas de Anne Conway. Se trataría de una labor contextual que excede los límites de este trabajo más sobre lo que cabe apuntar algunos elementos que considero fundamentales.

Entre otros, el siglo XVII heredó del XVI el tópico que afirmaba la existencia de una cadena de saber que se remontaba a la Ley revelada por Dios al pueblo de Israel en el Monte Sinaí. Esta cadena de transmisión incluía instancias reales y míticas que hacían convivir a Moisés, Hermes Trismegisto, Zoroastro, Orfeo, Pitágoras, Sócrates y Platón; gnoseológicamente hablando Atenas era considerada un suburbio jerosolimitano y Platón un discípulo de Moisés. Esta sabiduría, susceptible de ser rastreada en las venerables escrituras de la antigüedad, era denominada *Prisca Theologia*. Esta unificaba filosofía y teología y procedía de una única y divina fuente. Pero su relevancia radicaba en que podía proporcionar un verdadero y firme conocimiento de Dios y sus arcanos, lo cual incluía su creación, esto es, el mundo natural objeto de estudio de la ciencia.

²⁰⁹ *PRPH*, Prefacio, s.n. (según la traducción española de B. Orio de Miguel citada en la bibliografía).

Además de su incuestionable estatus epistemológico, también se creía que su redescubrimiento y percepción como sabiduría divina universal proporcionaría también las bases para el establecimiento de un mundo verdaderamente pacífico y ecuménico.

Este gesto arqueológico que buscaba la verdad en filosofías aparentemente perdidas y arcanas se repite en Van Helmont y Conway, quienes identificarán cábala judía –en tanto «la auténtica sabiduría de los hebreos»- y *Prisca Theologia*, convencidos de la antigüedad y consecuente valor de la primera. La obra de Conway no sólo es un magnífico exponente del vínculo entre hermetismo-cabalístico y ciencia natural, también ejemplifica la ampliación del campo de influencia de la tradición mística al ámbito de proyectos de paz y concordia entre los diversos credos religiosos. No era poca la ambición que esta voluntad ecuménica perseguía. Lo que nos puede hoy parecer un planteamiento ingenuo y hasta infantil, no era ni más ni menos que una reflexión que respondía con urgencia a su contexto histórico, signado por cruentas guerras de religión que asolaron al continente europeo durante casi la totalidad del siglo XVII. Lady Conway consideraba los desacuerdos en materia de religión derivados de problemas terminológicos fáciles de allanar a la luz del sentido común y de una lectura atenta del texto bíblico (la clarificación de las Sagradas Escrituras a nivel filológico era una cuestión fuertemente debatida en el ámbito intelectual al que estamos aludiendo). Respondiendo a esta inquietud, el sistema de pensamiento cabalístico que adopta, le proporciona las bases para el proyecto universalista y ecuménico esbozado en los *Principia Philosophiae*²¹⁰.

Antes de continuar hemos de añadir ciertas pinceladas mínimas a nuestro cuadro de época para poder apreciarlo con mayor nitidez. Resulta preciso hacer alusión, a fin de llevar a cabo una contextualización eficaz de la obra de Anne Conway, a otros temas fuertemente arraigados en el siglo XVII, legados también de la tradición neoplatónico-hermético-cabalística surgida en el Renacimiento. El primero de ellos consiste en la

²¹⁰ «[...] la Sabiduría y la Voluntad no son en Dios una Entidad o sustancia distinta de él: son, sólo, modos distintos o propiedades de una misma sustancia. Ahora bien, como esto es exactamente lo que entienden por Trinidad quienes más sobresalen en cantidad de conocimientos y en calidad de juicio entre los Cristianos, si prescindimos de la expresión «tres personas distintas», que es piedra de escándalo tanto para Judíos como para Turcos y otros pueblos, y que carece en sí misma de un sentido razonable y no se encuentra en parte alguna de la Escritura, podrían estar todos fácilmente de acuerdo en este Artículo; pues no niegan ellos en absoluto que Dios tenga en sí mismo la Sabiduría, la Idea Esencial y la Palabra por la que todo lo conoce; y al admitir que él otorga el ser a todas las cosas, necesariamente se ven obligados a reconocer que se da también en él la Voluntad por la que ejecuta y actualiza lo que está oculto en aquella idea, es decir, lo produce, haciendo explícita su sustancia Esencial», *PRPH*, I: 3.

afirmación del universo como una totalidad orgánica, donde cada parte refleja a las otras, cosa que se observa claramente en la noción de hombre como microcosmos especular del macrocosmos circundante. En esta totalidad orgánica –y este es el segundo tema intrínsecamente ligado al primero- absolutamente todo está conectado por una red de simpatías y antipatías; esto se ve favorecido allí donde no existe una diferencia esencial entre espíritu y materia, que si se diferencian en algo es en el mero hecho de ser manifestaciones diversas de un mismo continuo ontológico. Súmese a ello que el universo no es considerado estático; por el contrario, se encuentra en un continuo proceso de cambio y evolución a la manera de una transmutación alquímica que culminaría con su restablecimiento al estado de pureza espiritual previo a la caída. En este universo el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza y comparte la naturaleza divina; este parentesco lejano pero real con la divinidad le confiere una responsabilidad ineludible como conductor y en gran medida artífice del proceso que conducirá todas las cosas a su redención e identificación con la unidad primigenia. El pensamiento y la imaginación, por último, resultan instrumentos gnoseológicos que permiten al hombre comprender diferentes niveles de realidad así como acceder al oculto conocimiento divino.

El párrafo anterior, aunque de manera muy sucinta y esquemática, describe aproximadamente el marco general en el cual se inscribe la filosofía de Lady Anne Conway así como muchos de los presupuestos de los que parte. Nos toca ahora centrarnos en los estudios hebreos como la veta que Von Rosenroth, Van Helmont y Conway escogieron para extraer el material precioso de la *Prisca Theologia*. Como ya se ha mencionado, la llegada de los textos cabalísticos a manos de Lady Conway tiene una historia muy clara: la del proceso de edición de *Kabbala Denudata* por la colaboración conjunta de Christian Knorr von Rosenroth y Francis Mercury van Helmont. Es el momento de conocer más profundamente esta historia.

III. 2. La *Kabbala Denudata*: traducciones del hebreo al latín en el siglo XVII

Christian Knorr von Rosenroth no sólo era un versado hebraísta. Sus estudios abarcaban asimismo teología, derecho, filosofía, filología, historia, numismática y

ciencia natural. En materia de idiomas, manejaba a la perfección -además del alemán, su lengua materna- latín, griego, hebreo, arameo, siríaco, árabe, francés, holandés, inglés y español. Había estudiado hebreo y misticismo hebreo bajo la tutela de Tomás de Pinedo (1614-1679), Isaac de Rocamora (1601-1684) y Rabí Meir ben Juda Levi Stern (d. 1679), todos ellos judíos, los dos primeros de origen marrano²¹¹.

En relación al interés por el hebraísmo de Von Rosenroth y Van Helmont es pertinente aclarar que esta situación no representaba un caso extraño o aislado. Desde el Renacimiento se había producido en Europa un creciente interés en los estudios hebraicos por parte de teólogos cristianos. Estos se volcaron en el estudio de la lengua hebrea como un instrumento para profundizar en su conocimiento y comprensión de las Sagradas Escrituras. Guiados por la lengua original del Antiguo Testamento, se sumergieron en un mundo de leyes, exégesis, mística y filosofía judías²¹². Se advirtió entonces no sólo la riqueza, sino el elevado potencial explicativo de la tradición judía. Su universo literario podría esclarecer cuestiones relativas a la naturaleza de las profecías apocalípticas, cosmogonía, cosmografía, el pasado pagano y cristiano, cuestiones de índole metafísica y cualquier tema que guardara relación con las verdades contenidas en el Libro de la Escritura.

Durante los siglos XVI y XVII los estudios hebreos tuvieron un rápido y fértil desarrollo como consecuencia tanto del humanismo renacentista como de la Reforma Protestante. Los humanistas se interesaron por el hebreo como el tercer idioma de la antigüedad, junto al griego y el latín. El interés de los protestantes en la lengua hebrea radicaba en su convicción de que sólo se podrían comprender con propiedad las Escrituras leyéndolas en sus lenguas originales. Los teólogos de la Reforma vieron el Antiguo Testamento como un documento sagrado en pie de igualdad con el Nuevo Testamento, lo cual hacía pertinente aplicarse a su estudio filológico de forma rigurosa²¹³. Esto hace que desde el siglo XVI contemos con nombres célebres de

²¹¹ Sobre Von Rosenroth véase: Salecker, R., *Christian Knorr von Rosenroth*, Leipzig: Mayer and Müller, 1931; Scholem, G., «Christian Knorr von Rosenroth», en *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Barcelona: Riopiedras, pp. 243-245.

²¹² Véase Goldish, M., *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, op. cit., pp. 1-37.

²¹³ Existe una amplísima bibliografía sobre el auge del hebraísmo en los siglos XVI y XVII y su vínculo tanto con el humanismo renacentista como con la Reforma Protestante. Entre otros títulos es posible mencionar: Friedamn, F., *The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Atenas, Ohio: Ohio University Press, 1983; Lloyd Jones, G., *The Discovery of Hebrew in Tudor England: A Third Language*, Manchester: Manchester University Press, 1983; Katchen, A. L., *Christian Hebraists and Dutch Rabbis: Seventeenth Century Apologetics and the Study of*

personas dedicadas al hebraísmo: Johannes Reuchlin, Sebastián Münster, Martin Bucer, Egidio de Viterbo y Martín Lutero. El ímpetu de estas figuras y otras más permitió que los estudios hebreos constituyeran paulatinamente parte regular de los estudios curriculares de las universidades europeas. Concretamente en Inglaterra, la difusión del hebraísmo estuvo regida por un patrón ligeramente distinto. Si bien el hebreo se había enseñado en algunas escuelas incluso antes de la Reforma, obtuvo un especial impulso gracias al apoyo de Enrique VIII, quien realizó su propio e interesado uso de la legislación judía –la cual contempla el divorcio– de cara a poner fin a su matrimonio con Catalina de Aragón²¹⁴. El establecimiento de cátedras de hebreo en Oxford y Cambridge resultó un factor fundamental por el cual Inglaterra se transformó en un centro de referencia en este campo durante la temprana modernidad. Desde el siglo XVI se realizaron esfuerzos considerables para producir herramientas de aprendizaje que permitieran a los cristianos adquirir destreza en la lengua hebrea por su propia cuenta, sin necesidad de tener que recurrir a maestros judíos. Esta medida respondía a prevenir el supuesto proselitismo que estos maestros podían llevar a cabo con sus estudiantes, a la vez que impedir que los últimos fuesen sospechados de judaizantes, delito duramente sancionado.

Ya en la primera mitad del siglo XVII, los esfuerzos de Johannes Buxtorf El Joven y El Viejo dieron un nuevo impulso a dichos estudios²¹⁵. Destaca entre sus aportaciones la traducción del *Moreh Nebujim* de Maimónides llevada a cabo en 1629. Asimismo, la labor intelectual de los Buxtorf incluyó la producción de gramáticas, léxicos y bibliografía sobre tradición judía que resultaron fundamentales para el desarrollo autodidacta de los estudios hebreos durante el siglo XVII. Simultáneamente, la escuela de Scalígero y sus colegas en Alemania y posteriormente en los Países Bajos produjeron excelentes traducciones desde el hebreo a las que anotaron y enriquecieron con estudios propios. De manera conjunta a los esfuerzos puestos en la difusión de la

Maimonide's Mishne Torah, Cambridge: Harvard University Press, 1984; van den Berg J. y van der Wall E. G. E. (eds.), *Jewish-Christian Relations in the 17th Century. Studies and Documents*, Dordrecht: Kluwer, 1988; Popkin R. H. y Weiner, G. M., *Jewish Christians and Christian Jews*, op. cit.; Coudert, A., Hutton, S., Popkin, R. H. y Weiner G. M. (eds.), *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century*, op. cit.

²¹⁴ Véase. Katz, D. S., *The Jews in the History of England, 1485-1850*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

²¹⁵ Sobre las aportaciones de los Buxtorf al campo del hebraísmo véase Burnett, S. G., *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*, Leiden: Brill, 1996.

obra maimonideana, se produjo una revitalización del estudio de la cábala: Johan Stephan Rittahngel publica en 1642 su traducción del *Séfer Yetzirá*, un gesto predecesor de la *Kabbalah Denudata* de Van Helmont y Von Rosenroth.

Durante los años que Von Rosenroth empieza a profundizar en sus estudios hebreos, entra en contacto simultáneamente con grupos de menonitas y cuáqueros y aparentemente fue entre estos grupos donde se produjo su encuentro con Francis Mercury van Helmont. El pensamiento de Von Rosenroth compartía con el de Van Helmont varios rasgos comunes. Ante todo, ambos representan la continuación de la filosofía natural renacentista y su fusión con el fondo de teología mística característico del siglo XVII; rechazan el mecanicismo en favor de una filosofía animista y monista que derivan de una combinación de hermetismo, neoplatonismo y cábala. Ambos son lectores de la obra de Pico della Mirandola y Marsilio Ficino; estudian con dedicación los textos pertenecientes al conjunto denominado *Prisca Theologia*, al que incorporan sus investigaciones sobre la tradición cabalística luriana. La labor filológica de Von Rosenroth le permitió traducir clásicos de la magia natural renacentista, entre ellos *Magia Naturalis* (1558) de Giambattista della Porta y el *Ortus Medicinae* (1644) de Jan Baptista van Helmont. En sus escritos aparecen referencias a Cornelio Agrippa, Athanasius Kircher, Guillaume Postel, Paracelso, Robert Fludd y Jacob Böehme. El interés de Von Rosenroth en estas cuestiones, al igual que el de Van Helmont, trascendía la curiosidad teórica. Christian von Rosenroth también practicaba la alquimia: en su traducción de la *Magia Naturalis* de Della Porta describe el viaje que realiza a un cementerio parisino para hacerse con material apropiado para elaborar la piedra filosofal.

Pese a lo extraño y excéntrico que esto nos pueda parecer, Alison Coudert insiste en que no debemos imaginarnos a Knorr von Rosenroth abstraído, rodeado de alambiques y aislado en una mística torre de marfil²¹⁶. Muy por el contrario, su vida transcurrió en el estrado público y fue un activo participante en los debates científicos de su época desde sus años de estudiante, contándose entre sus intereses principales la química y la medicina. Más adelante entablaría correspondencia con Robert Boyle y Henry More, miembros de la Royal Society. Pero su trabajo más colosal consistió en la elaboración de *Kabbala Denudata*, con el objetivo de ofrecer al lector culto europeo —es

²¹⁶ Cfr. Coudert, A., *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century*, op. cit., p. 102.

decir, al que leía en latín- los textos más representativos de la tradición cabalística. Estos aparecían acompañados por un aparato de comentarios redactados por él mismo, Van Helmont y en menor medida Henry More que tenían por propósito facilitar el acceso y la comprensión de aquellos abstrusos textos que por primera vez se ponían a disposición de un público más amplio, en general ajeno a la tradición religiosa judía. Entre los textos que se editaron en este conjunto destacaba una de las obras más relevantes entre las producciones de su género: el *Sefer ha-Zohar* («Libro del esplendor») redactado a finales del siglo XIII por el cabalista castellano Moisés de León. Se incluyeron además obras atribuidas a Isaac Luria, quien no dejó nada por escrito; todo lo que se le atribuye son apuntes de sus discípulos, principalmente Hayim Vital (1543-1620). También se incluyó el tratado *Puerta del cielo*, de Abraham Cohen de Herrera, discípulo de Israel Sarug, el máximo difusor de la cábala luriánica en Italia entre los años 1592 y 1598²¹⁷.

Como hemos visto, en Von Rosenroth confluían el científico, el humanista y el teólogo. Sus expectativas respecto a la *Kabbala Denudata* eran claras: desde su óptica, la cábala en general y el *Zohar* en particular proporcionaban la clave para profundizar en el campo de la filosofía natural; teología y ciencia constituían una unidad indisoluble para pensadores como Van Helmont o Von Rosenroth. La edición de los textos cabalísticos respondía a un proyecto de ciencia natural y a un proyecto ético-político ecuménico, como veremos en breve.

Si observamos por un momento el frontispicio de *Kabbala Denudata*²¹⁸ accederemos a un resumen visual de los objetivos enciclopédicos de la obra. La imagen en cuestión representa a una joven mujer ataviada con lo que parece una túnica griega; con la vista fija en los cielos se encuentra próxima a ingresar en un edificio que ostenta sobre su estrecha puerta el rótulo de «PALATIUM ARCANORUM». En el cielo que la joven contempla, una densa masa de nubes rodea un resplandeciente sol en cuyo centro se aprecia el árbol de las *sefirot*, los arquetipos o poderes a través de los cuáles se canaliza la energía creadora de Dios en el mundo. Del brazo de la mujer cuelga un manojó de llaves y con el mismo sostiene un pergamino en el cual se reproducen de un

²¹⁷ Sobre Isaac Luria y su círculo véase Scholem, G., «Yitshac Luria y su escuela», en *Las grandes tendencias de la mística judía*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996; Laenen, J. H., «La Cábala clásica» y «Cábala luriánica» en su *La mística judía. Una introducción*, Madrid: Trotta, 2006.

²¹⁸ Véase imagen IX, p. 247.

lado las primeras palabras del Evangelio de Juan, «EN APXH HN O ΛΟΓΟΣ» y del otro el inicio del primer versículo del *Génesis*, «בראשית ברא אלהים» (*bereshit baráh Elohim*). Está claro que la elección de estos dos fragmentos bíblicos no es azarosa. Podría en un momento pensarse que sencillamente se han escogido dos citas representativas del Antiguo y del Nuevo Testamento. El hecho de que el Evangelio de Juan no inicie el Nuevo Testamento y que se trate de un texto tradicionalmente interpretado en clave neoplatónica debería alertarnos en igual medida sobre esas primeras palabras del *Génesis*. Este texto también fue interpretado a la luz del neoplatonismo por Filón de Alejandría, autor que de hecho cita Anne Conway²¹⁹ y que conocían tanto Von Ronseroth como Van Helmont. Filón destaca que la creación «en el principio» no hace referencia a un principio temporal, tal y como se ha entendido normalmente, sino a un proceso que se da en el seno de la divinidad como principio- causa de todas las cosas²²⁰, al igual que el Logos de Juan²²¹. Una vez más, la Jerusalén judía se une a la Atenas cristiana para indagar en los arcanos de la naturaleza.

Gracias a la labor divulgativa de *Kabbala Denudata*, el *Zohar* pasó a ejercer una fascinación semejante a la que ya detentaban obras como los *Hermetica*, los *Orfica* o los *Oráculos sibilinos*. Todas ellas eran pistas, esquivas resplandecientes de una sabiduría esotérica perdida. Al igual que los *Hermetica*, el *Zohar* y el resto de los tratados cabalísticos fueron pensados como mucho más antiguos de lo que realmente eran. Pasaron de hecho a constituir el eslabón inicial de aquella mítica cadena de sabiduría ya que reproducían directamente –sin aditamentos paganos– la sabiduría revelada por Dios, primero a Adán en el paraíso y luego a Moisés en el Sinaí. El secretismo que había caracterizado a muchos círculos de cabalistas judíos²²², contribuyó en gran medida a alimentar el relato fantástico según el cual esta se trataba de una sabiduría proveniente de Dios de forma directa. Para añadir misterio al asunto, se da además la circunstancia que algunos de estos círculos de cabalistas muchas veces se negaron a poner por escrito sus especulaciones, convencidos de que éstas sólo debían transmitirse de maestro a

²¹⁹ *PRPH*, V:1.

²²⁰ Cfr., Filón de Alejandría, *La creación del mundo según Moisés*, en Filón de Alejandría, *Obras Completas*, Volumen 1, edición de J. P. Martín, Madrid: Trotta, 2009, p. 113.

²²¹ «Al principio existía la Palabra (*Logos*), y la Palabra existía con Dios, y la palabra era Dios. Todo se hizo por medio de ella, y sin ella no se hizo nada [de] lo que se ha hecho». *Juan* I: 1-4 [el subrayado es nuestro].

²²² Véase al respecto: Eisenfeld, M., «Introducción» a Azriel de Girona, *Cuatro textos cabalísticos*, Barcelona: Riopiedras, 1994; Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit.; Scholem, G., *La cábala y su simbolismo*. México D.F.: Siglo XXI, 2001.

discípulo de manera oral, manteniendo una cadena que se remontaba al mismo Moisés. Se trataba de un saber demasiado sagrado como para divulgarlo por escrito. Desde nuestra perspectiva facilita la comprensión de estas reticencias tener en cuenta algo tan esencial para la tradición cabalística como las posibilidades interpretativas que su lengua de transmisión –es decir el hebreo- ofrece. El término «cábala» deriva de la raíz hebrea קבל (*qabal*), que en su acepción básica significa «recibir» y que admite ser sustantivada como «aquello que se recibe»; el libro supone por definición todo lo contrario del intimismo que el propio nombre de la cábala sugiere para su apropiada transmisión.

En cualquier caso, la intención que albergaba para Van Helmont y Von Rosenroth estar en posesión del más antiguo conocimiento divino consistía en afirmar la existencia de una única verdad que desde el comienzo de los tiempos había recorrido todas las filosofías y que culminaba en la revelación cristiana. La cábala, por ser la fuente común de todo conocimiento divino y de toda revelación representaba una valiosísima herramienta evangelizadora a la hora de mostrar una perspectiva más amable del cristianismo. Esto sería posible ya que por medio de sus doctrinas podían ser esclarecidos los dogmas de fe que más resistencia ofrecían para una mentalidad religiosa judía, como por ejemplo el de la Santísima Trinidad.

Pero la cábala no sólo tenía mucho que enseñar del cristianismo a los judíos, sino también a los mismos cristianos. Tanto Van Helmont como Von Rosenroth consideraban que la filosofía griega había corrompido la pureza de aquella sabiduría primigenia y que la cábala proporcionaba una vía para la recuperación en estado puro de la verdad edénica. Era necesario, por tanto, depurar al cristianismo de sus influencias griegas y acercarlo a la cábala en pos de una religión cristiana verdaderamente ecuménica. El aporte de la tradición cabalística podía ofrecer una religión unificada capaz de responder satisfactoriamente y de una vez por todas a cuestiones problemáticas, como la pregunta por la existencia del mal en el mundo. Allende el aspecto meramente espiritual, la cábala podía proporcionar soluciones interpretativas al problema de la relación mente-cuerpo y espíritu-materia. Este conocimiento profundo del mundo natural permitiría al hombre reparar el daño producido por el pecado original para restituir la creación a su estado primigenio. Conocimiento de los arcanos divinos, conocimiento del mundo natural, perfectibilidad ético-política y perfeccionamiento ontológico confluían en un mismo proyecto.

La idea de utilizar la cábala como un instrumento evangelizador que acercara a los judíos al cristianismo no era nueva. Como hemos visto, durante el Renacimiento, Pico della Mirandola había intentando utilizarla como una forma de convencer a los judíos de las verdades cristianas, de hecho se había referido a ella como «*potentissima tela contra lapidem cor Hebraorum*». Como ya se ha insistido, tampoco entrañaba novedad la actitud de compatibilizar saberes místicos y esotéricos con el conocimiento de la naturaleza. Por su parte, los optimistas anhelos de concordia, paz perpetua y ecumenismo al amparo del progreso científico tuvieron muchos exponentes durante los siglos XVI y XVII²²³, durante los cuales el género utópico fue ampliamente cultivado. Lo novedoso y peculiar del aporte de Von Rosenroth y Van Helmont fue difundir la elaboración cosmológica y cosmogónica de Isaac Luria, que -metafísicamente hablando- de alguna manera venía a completar el fondo neoplatónico, emanantista, vitalista y potencialmente panteísta que había proporcionado el *Zohar*. La cábala luriánica sentará a su vez la base sobre la cual Abraham Cohen de Herrera elaborará la sofisticada metafísica que pasará directamente a las páginas de Conway. Recordemos además que fue precisamente la tradición desarrollada por Isaac Luria en Safed la que había sido popularizada en los círculos neoplatónicos venecianos y que sería a su vez continuada por los pensadores de Ámsterdam.

A efectos expositivos e instrumentales podría sintetizarse el pensamiento de Luria por medio de cuatro conceptos que enseguida explicaremos: *Tzimtzum* («retraimiento de la divinidad»), *Adam Kadmon* («hombre primordial»), *Shebirá ha-Kelim* («ruptura de los recipientes») y *Tikkun* («restauración»)²²⁴.

El primero de los conceptos aludidos constituye de entrada una novedad ante la tradición zohárica. Para ésta —en línea con la filosofía neoplatónica de los primeros siglos de la Era Común— el primer acto del Dios-Uno había consistido en una emanación, como consecuencia de un desbordamiento ontológico, de una sobreabundancia de ser. Por el acto del *Tzimtzum* la divinidad no emana, sino que se

²²³ Cfr., Yates, F., *El iluminismo Rosacruz*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.

²²⁴ Para una aproximación a estos conceptos es posible consultar las obras de G. Scholem y J. H. Laenen a las que hemos hecho referencia previamente (ver nota 212). En nuestras páginas hemos ofrecido una versión resumida de una doctrina por demás densa y compleja que el lector podrá oportunamente ampliar con ayuda de la bibliografía citada. Nuestra excusa para incurrir en semejante audacia radica en que si bien este trabajo no está dedicado al sistema de Isaac Luria, es precisa una clarificación de conceptos mínima para comprender posteriormente varios aspectos de la filosofía de Conway leída a la luz de Cohen de Herrera.

retrae para dejar un hueco, ínfimo en comparación con su magnitud, donde pueda darse un lugar para la creación del mundo. Es decir: si todo está colmado por la divinidad, esta habrá de retirarse para dejar algo vacío de su presencia. El mundo por tanto tiene su origen en la privación, en el retraimiento, en el apartamiento de Dios de su lugar. Esta nueva forma de interpretar la creación supone una forma de blindar el proceso a las implicaciones panteístas tan afines con la doctrina de la emanación. Se trata de un sistema puramente teísta en la medida en que el primer acto de la divinidad es su determinación como una instancia otra del mundo; o mejor dicho, la determinación del mundo y la fundación de su otredad respecto de Dios.

Cuando *Ein-Sof* se retira, quedan en ese hueco primordial (*Tehiru*) chispas, esquirlas de luz divina, rastros de la divina presencia (*Reshimu*) que Isaac Luria describe metafóricamente como las gotas de aceite o vino que permanecen en la botella aún después de ser vaciada. En el espacio originado por la retirada de la divinidad se forma *Adam Kadmon*, la primera emanación de *Ein-Sof*. De *Adam Kadmon* surgen también por emanación y de forma connatural a él las luces de las *sefirot*, esto es, los «poderes» con los que la divinidad actúa en el mundo y mantiene su equilibrio por medio de una tensión y concurrencia de fuerzas opuestas como la clemencia y el rigor. El *Adam Kadmon* representa algo así como el arquetipo previo a la emanación, continente de las *sefirot*, vehículos arquetípicos emanados, configuradores de la luz que emana de *Ein-Sof*²²⁵. Estas *sefirot* han de ser imaginadas como recipientes de la luz divina, donde contenido y continente conforman una unidad. Pero el *Adam Kadmon* no pudo formarse enteramente a raíz de una sobreabundancia de la luz de *Ein-Sof* que los recipientes no fueron capaces de contener, estallando en pedazos y produciendo la *Shebirá ha-Kelim*.

Esto supuso que los poderes creativos de la divinidad, que incluían tanto fuerzas permisivas como restrictivas, principios femeninos y masculinos, positivos y negativos, se precipitaran en desorden y desequilibrio dentro del *Tehiru*. Como en todos los dramas cósmicos, esta catástrofe no sólo era inevitable, sino querida por Dios. La ruptura de los recipientes supone la entrada en escena de la materia determinada y

²²⁵ Este vínculo entre el *Adam Kadmon* y las *sefirot* podría ser equiparado, a grandes rasgos y a efectos de facilitar la comprensión, con la relación que se da en el neoplatonismo de los primeros siglos de la Era Común entre el *Logos* y los *Logikoi*. *Adam Kadmon* sería el arquetipo (Palabra, Logos o Cristo) que contiene al resto de los arquetipos conforme a los cuáles se actualizan o determinan los entes del mundo creatural. El *Adam Kadmon* y las *sefirot* comparten una misma fuente, v.gr.: *Ein-Sof*. Las *sefirot* no proceden del *Adam Kadmon*, sino de la luz creadora de *Ein-Sof* que fluye a través del *Adam Kadmon* como a través de una substancia intermedia.

diferenciada, una materia formada a partir de los pedazos de los recipientes (*qelipot*), la luz sefirótica que fueron capaces de conservar y las chispas de luz divina que *Ein-Sof* había dejado tras de sí al retirarse mediante el acto del *Tzimtzum*. Sólo mediante la reparación del daño se podría acabar con la diferenciación y con la caótica mezcla de potencias divinas. En este drama existencial, la restauración del orden perdido y la restitución (*Tikkun*) al seno de *Ein-Sof* es la meta de todo lo creado.

Atendamos a la afirmación que cierra el párrafo precedente. El drama luriánico no es puramente antropocéntrico y es importante insistir en ello: absolutamente toda la creación está involucrada en el proceso redencional, porque absolutamente todas las criaturas contienen en su materia esquivas de las luces desbordadas. Estamos por tanto ante un monismo sustancial que no reconoce diferencias entre vida orgánica e inorgánica, ya que absolutamente toda la realidad natural está imbuida y colmada de presencias espirituales. Así describe Scholem la particular sensibilidad de Isaac Luria respecto de esta cuestión:

El laberinto del mundo oculto del misticismo –pues éste es el modo en que aparece en los textos de sus discípulos- le era tan familiar como las calles de Safed. Él mismo habitaba permanentemente en ese mundo misterioso, y su mirada penetrante y visionaria recibía resplandores fugaces de la vida psíquica en todo lo que lo rodeaba; no diferenciaba entre vida orgánica e inorgánica, sino que insistía en que las almas estaban presentes en todas partes y que era posible comunicarse con ellas. Tenía muchas visiones extrañas como por ejemplo cuando señalaba a sus discípulos, mientras paseaba con ellos por los alrededores de Safed, las tumbas de hombres piadosos del pasado con cuyas almas él se comunicaba. Puesto que el mundo del Zóhar era completamente real para él, no es raro que “descubriera” las tumbas de hombres que no eran más que fantasmas literarios salidos del mundo romántico de ese libro excepcional.²²⁶

²²⁶ Scholem, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, op. cit., p. 210.

Pero el estado de estos espíritus presentes en el mundo es el exilio y la dispersión; corresponde al hombre propiciar su reencuentro con la unidad divina. Aquí volvemos a encontrarnos con una escena familiar: la del hombre que se transforma en un mago capaz de controlar fuerzas cósmicas. En este caso no se opera por medio de talismanes, plantas, minerales, afinidades astrológicas varias u otras formas de magia simpática, sino simple y llanamente por el perfeccionamiento ético y moral que regula la *Torah*: cada buena obra (*mitzvá*) actúa como una escalera hacia el paraíso para los espíritus exiliados; cada pecado los confina a los calabozos de la más grosera materialidad.

La perspectiva es más optimista de lo que pueda parecer en un primer momento, ya que el retorno del exilio de la divinidad, la vuelta a la unidad indeterminada e indiferenciada, el alejamiento de la materialidad, del mal y del dolor es un proceso necesario hacia el cual constantemente se encamina el conjunto de los seres. El cumplimiento del *Tikkun* no es otra cosa que la culminación de la historia; un desenlace necesario que tendrá lugar antes o después, una promesa por cumplir. La cábala de Isaac Luria implica un drama cósmico donde se juega la salvación universal. El cabalista ya no puede aspirar al retraimiento melancólico, a la contemplación pasiva de las desgracias mundanas o a regodearse en un lamento nostálgico por el paraíso perdido: tiene una urgente e ineludible responsabilidad con la totalidad de las especies creadas y consigo mismo en cuanto tal.

Las almas que insuflan cada uno de los elementos del mundo se hayan sumidas en un ciclo de constante transmigración, círculo de renacimiento que sólo se verá interrumpido cuando las mismas alcancen su plenitud ontológica en la unidad con lo divino. Esta doctrina de la reencarnación explica los padecimientos de una vida como un proceso expurgatorio de faltas cometidas en la precedente. Cada sufrimiento vital implica la purificación de un lastre, aligerando la carga en las encarnaciones posteriores hasta recuperar finalmente la naturaleza espiritual. En virtud de su propia naturaleza contingente, ninguna determinación, diferencia, cuerpo, mal o padecimiento podrían ser eternos

Knorr Rosenroth, Van Helmont y Conway suscribirán a esta visión optimista del *Tikkun* que entiende los sufrimientos como instancias transitorias de purificación. Esto supondrá en los tres pensadores un quiebre con los dogmas católicos y protestantes relativos al juicio final, la salvación y el infierno. Van Helmont negará categóricamente

la eternidad del infierno, doctrina que califica sin más de perniciosa por considerarla conducente al ateísmo. Los atributos divinos de bondad, justicia y misericordia quedarían demasiado en entredicho ante un dios capaz de condenar a las almas de los pecadores a una eternidad de tormentos, castigo desproporcionado con la breve duración de la vida terrenal, por más sumida en la iniquidad que ésta haya estado. A colación de esto fue recuperado el debate en torno al pagano virtuoso: resultaría asimismo aberrante condenar para toda la eternidad a una persona que ha nacido antes de que tuviera lugar la revelación cristiana y que por ello mismo no ha tenido la oportunidad de creer en ella, circunstancia que no excluiría la posibilidad de llevar una existencia ética y moralmente intachable²²⁷. Existe un único destino final para la marcha de la historia humana y natural y en el mismo no tienen cabida el sufrimiento, la iniquidad o la guerra. Estos cabalistas cristianos del siglo XVII estaban ya convencidos sin atisbo de duda de que *el género humano* -más todo el resto de la creación- *se halla en progreso constante hacia lo mejor*.

Estas ideas que hasta aquí hemos descrito sucintamente impregnaron la producción de Isaac Luria y las de sus discípulos y continuadores. Muchas de sus obras fueron seleccionadas posteriormente por Van Helmont y Von Rosenroth para incluirlas en el célebre compendio de escritos cabalísticos. El estudio de estos textos por Van Helmont, cuya residencia por aquellos años estaba prácticamente fijada en Ragley Hill, permitió que los mismos llegaran a manos de Anne Conway. Entre todos, uno de ellos fue leído y releído con fruición por nuestra autora. Se trataba del *Porta Coelorum*, según el título de la traducción al latín que ella manejó, procedente a su vez de una traducción al hebreo del original español²²⁸.

III.3. Una lectura herreriana de los *Principia* de Conway

Los elementos hasta aquí esbozados nos permiten sumergirnos finalmente en las páginas de los *Principia* y realizar su contrastación con la tradición cabalística en

²²⁷ Evidentemente esto coincidió con una revitalización de la apocatástasis –la restauración de todas las criaturas, incluido el Ángel Caído, a la unidad primigenia divina- defendida por Orígenes, defensa que implicó la condena de su obra en el Segundo Concilio de Constantinopla celebrado en el 553.

²²⁸ Véase von Rosenroth, C. K., *Kabbala denudata*, Sulzbach 1678, T. 1 parte III, pp. 1-102.

general y con *Puerta del Cielo* en particular. No se trata aquí de exponer la totalidad del texto de Conway, sino sólo aquéllos puntos que responden a la propuesta de lectura presentada en este ensayo. Posiblemente una presentación tan fragmentada podría parecer una falta para con la autora o una criba demasiado forzada. No creemos que sea así. Sencillamente estamos recopilando sus afirmaciones respecto a uno de sus intereses, extraídas de un conjunto de afirmaciones reunidas a posteriori y que fueron producidas fragmentariamente, tal y como hemos explicado antes.

El capítulo primero de los *Principia* se abre con una descripción de los atributos de Dios, a quien se adjudica el papel de creador único de todas las cosas, visibles e invisibles²²⁹. Es una entidad que no conoce el cambio ni la composición, consistiendo en una unidad indivisible e inmutable, así como puramente espiritual²³⁰. Este es el primero de los tópicos en que una cita introducida por la autora²³¹ nos conduce a las páginas de Herrera donde encontramos lo siguiente:

Ab eterno y antes de todas las demás cosas es necesario que haya y por consiguiente es cierto que hubo como también habrá siempre un eterno e incauzado cauzador de todo, que siendo por sí y no por otro, en sí y para sí y no en otro ni para otro, es necesario ser y por su esencia acto purísimo y libre de toda material y pasiva potencia, infinito bien y senzillísimo uno que en sí y por sí con inlimitada perfección y suficiencia existe y consiste, y que como tal excediente a las demás cosas sin tener proporción con ninguna dellas ni con todas juntas las contiene en sí con suma eminencia y senzillez, produce, conserva, gobierna y perficiona fuera de sí con su infinita bondad, potencia y sabiduría [...].²³²

Anne Conway salvará, junto con Herrera, la distancia entre el creador y la criatura; éste último afirma que la divinidad no guarda proporción con los seres creados, los contiene en sí, pero los perfecciona –actualiza– fuera de sí. Si bien la divinidad no existe separada de su creación, la esencia de la divinidad no es intercambiable por la de

²²⁹ *PRPH*, I: 1.

²³⁰ *PRPH*, I: 2.

²³¹ *PdC*, I: 1. Se trata del fragmento al que hace referencia Conway en *PRPH*, I: 1, cuando en una nota remite al «*Philosophiae Kabbalisticae Dissertatio* c. 3 in *Kabbalae Denudatae* Tom. I, Part 3». Recuérdese que la versión de *PdC* con la que trabajaba Conway era la editada por Von Rosenroth y Van Helmont como parte de la *Kabbalah Denudata* bajo el título que cita la autora.

²³² *PdC*, I: 1.

las cosas mundanas, mientras que todas las últimas tienen en su esencia la presencia divina. La divinidad engendra la pluralidad sin que esto suponga la multiplicación de su substancia única. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

En la forma en la que se expone el modo en el que Dios crea el mundo es donde Anne Conway ofrece a sus lectores una versión neoplatónica del misterio trinitario, versión susceptible a su juicio de ser abrazada tanto por judíos como por musulmanes. Afirma en Dios la presencia de la Idea²³³ o palabra²³⁴ en concordancia y a través de la cual todas las cosas han sido hechas. Junto a la Idea se encuentra en Dios el Espíritu o Voluntad que, por proceder de él, no multiplica su esencia ni su substancia, la cual permanece siempre una y la misma. La Idea –término que seguidamente es reemplazado por «Sabiduría»- junto con la Voluntad no son entidades distintas de Dios sino modos distintos o propiedades de una misma substancia²³⁵. Anne Conway invita incluso a que se prescinda de la formulación de la Trinidad como «tres personas», allí donde esto hiere la sensibilidad de judíos y musulmanes y además no encuentra punto de referencia en las Escrituras.

Más avanzado el tratado, Anne Conway se preguntará por el sentido del verbo «crear» aplicado a la eternidad e inmutabilidad de Dios y directamente asociado a su naturaleza esencial. Lo problemático aquí es que si Dios es un ente perfecto e inmutable, que no conoce ni ha conocido cambio alguno en la medida que el movimiento y el cambio entrañan de suyo la conquista de una privación, Dios por necesidad siempre ha tenido que ser creador. Pensar en un Dios ocioso que un buen día decide poner en marcha la creación es algo contrario a su naturaleza divina. Por tanto, la subordinación del Hijo de Dios al padre ha de ser ontológica, mas no temporal. La divinidad crea mediatamente a través de su Sabiduría, Palabra o Logos expresada en su primogénito. En la medida que el primogénito de todas las criaturas es el Hijo de Dios, arquetipo en el cual están contenidos todos los principios de las cosas mundanas, la creación de las mismas ocurre sin sucesión, es decir, simultáneamente en un sólo acto por el cual Dios crea una sustancia intermedia que es a la vez consustancial al creador y a la vez substrato de la futura pluralidad del mundo, contenida en la multitud de sus

²³³ *PRPH*, I: 6.

²³⁴ «In Deo Idea est, quae ipsius est imago, vel verbum intra ipsum existens, quae in substantia vel essentia unum idemque est cum ipso, per quam non minu se ipsum cognoscit, quam omnes res alias, & secundum quam imo perquam ideam vel verbum omnes creaturas factae sunt & creatae», *PRPH*, I: 6.

²³⁵ *PRPH*, I: 3 (texto citado en nota 26).

arquetipos. En Cristo, entendido como sabiduría y palabra del Padre, están contenidas todas las potencialidades –todas las «semillas» por utilizar la terminología helmontiano-paracelsiana, ya que todo lo que es y será es actualmente en él²³⁶. Cristo, en cuanto primogénito de la creación, detenta una función mediadora que canalizará el poder creador de Dios; la divinidad crea a través y en su hijo, raíz primordial de todas las criaturas:

“Jesucristo” quiere decir el Cristo íntegro, que es Dios y Hombre: en cuanto Dios, se denomina “Logos Ousios, Palabra Esencial de Padre”; en cuanto hombre es “Logos Proforicós, Palabra Expresada o Proferida”, perfecta y sustancial imagen de aquella Palabra que está eternamente en Dios y perpetuamente unida con él, siendo su vehículo y órgano, como el cuerpo lo es respecto del alma [...].²³⁷

La cristología de Conway sigue paso a paso la doctrina herreriana del *Adam Kadmon* y así lo reconoce a continuación. Al igual que en la versión cabalista en la cual se apoya, insiste en reconocer a Cristo como anterior por naturaleza al resto de todas las criaturas que fueron traídas a la existencia por su mediación en cuanto vehículo del verbo creador. A la vez, vuelve a referirse a Cristo como sostén y sustancia de todo lo creado. Dejando en claro cuáles son las fuentes de semejantes afirmaciones, en el primero de los títulos que resumen el capítulo V de los *Principia Philosophiae* Lady Conway afirma: «Los antiguos Cabalistas reconocieron a este Primogénito Hijo de Dios, a quien llamaron también Adam Celeste, Primer Adam, Gran Sacerdote»²³⁸. Los antiguos cabalistas a los que se refiere la autora son tan antiguos que casi son sus contemporáneos. La argumentación que desarrolla seguidamente, respecto de la unidad de Cristo como la primera producción de la unidad divina y causa anterior a la pluralidad, parece directamente extrapolada de la que desarrolla Abraham Cohen de Herrera en *Puerta del Cielo*, de quien citamos a continuación un fragmento que ejemplifica de forma paradigmática su herencia neoplatónica:

²³⁶ *PRPH*, 4: 1.

²³⁷ *PRPH*, 4: 2.

²³⁸ *PRPH*, V.

Que de la cauza primera próxima e inmediatamente no proceda sino aquel solo perfectísimo efecto que nuestro mecubal y maestro siguiendo al divino autor del *Zoar* llama Adam Kadmon u hombre precedente y los demás cabalistas keter helion o sublime y primera corona se puede persuadir con estas razones, de que la primera es que del uno en cuanto uno no puede proceder sino uno, [...] es imposible que inmediatamente proceda más que un solo efecto de aquel uno, digo, que excluye de sí toda multitud y variedad de potencias, actos, atributos, intelecciones, inteligibles, voluntades, apetibles y operaciones y que en sí purísimamente consistiendo no puede tener ni tiene ninguna relación, habitud o proporción con otro.[...] y es la segunda razón, de que todos los que quieren que de la primera cauza procedan inmediatamente muchos efectos confiesan que no emanan de su única y senzillísima naturaleza que como tal no produjera sino un solo efecto, porque del puro uno no procede demás que uno sino de la multitud de las ideas y representadoras especias y exemplares que en su divino entendimiento concibe y esplica y de la varia elección, determinación e imperio de su libre voluntad y beneplácito que es sin duda poner multitud en el senzillísimo uno y determinados y varios actos, atributos, relaciones y operaciones en la única y absoluta infinidad que todo excede.²³⁹

Anne Conway se apoya en estos textos porque su cristología pretende demostrar la existencia de una substancia intermedia entre Dios y las criaturas, hipótesis que encuentra claramente demostrable. Para demostrarlo, procede a enumerar sus cualidades, que son las mismas que las del *Adam Kadmon* herrерiano²⁴⁰. Este ser intermedio será por su propia naturaleza menor que Dios, por lo tanto no compartirá con él la cualidad de inmutabilidad, pero por su naturaleza coeterna y consustancial al creador, esta mutabilidad sólo puede ser ejercida respecto del bien. Las criaturas son seres mutables por definición, tanto respecto del mal, lo cual supone su empobrecimiento ontológico, como respecto del bien, en un camino de enaltecimiento que las aproxima por semejanza al ser espiritual del Primogénito divino.

Conway establece entonces una clasificación de entes en tres categorías: la primera, completamente inmutable, es decir Dios, de quien no podríamos decir que se

²³⁹ *PdC*, IV: 1.

²⁴⁰ Ver *PdC*, IV y VIII.

inclina hacia la obtención de más bienes, porque tal afirmación sería contradictoria con su jerarquía de sumo bien; la segunda, mutable pero sólo hacia el bien se refiere a un ente «que siendo por naturaleza bueno, puede hacerse mejor»²⁴¹. En la última categoría se encuentran las criaturas, a las cuales Conway, en toda una exhibición de animismo barroco, caracteriza de buenas por naturaleza, pero mutables respecto del bien y del mal²⁴². Entre los dos extremos ontológicos que contienen la primera y la tercera categoría se encuentra el medio necesario contenido en la segunda. La autora considera que la falta de un medio entre dos extremos repugna a la naturaleza de las cosas y al orden del universo y que es necesario afirmar su existencia en virtud de estas razones aludidas.

Pero una vez establecida la existencia de esta substancia intermedia es necesario advertir que esto tampoco supone asumir que Dios se ha desentendido de su creación dejándola en manos de un vasallo subsidiario. Anne Conway recalca que Dios está «inmediatamente presente en todas las criaturas, pues en verdad él está inmediatamente presente en todo, lo llena todo e incluso opera en todas las cosas de forma inmediata y en sentido propio»²⁴³. Aquí la argumentación se torna un tanto confusa: por un lado Conway defiende que aunque la divinidad opere inmediatamente sobre sus criaturas, utiliza el medio del Cristo-*Adam Kadmon* en virtud de la mayor proximidad ontológica de éste con aquéllas.

En cuanto al Hijo de Dios, Conway razona la pertinencia de llamarlo así ya que tal nomenclatura está más próxima a su naturaleza generada o emanada desde la divinidad. Hay un punto en el que Conway tendrá que distanciarse de Cohen de Herrera y tiene que ver con una circunstancia vital básica: ella es cristiana, no judía. Por ende, cree en el dogma de la venida en carne del Cristo-Mesías. Sin embargo, su elaboración de la encarnación se ve revestida de implicancias cabalísticas, ya que en concordancia con

²⁴¹ *PRPH*, V: 3.

²⁴² El neoplatonismo agustiniano también afirmaba la bondad natural de la materia por tratarse de una producción divina, incapaz por lo tanto de ser ontológicamente mala. El único mal sería el alejamiento de Dios, esto es, la privación de ser de la entidad en cuanto la divinidad es el máximo ente. Como todo lo que existe lo hace a través de la intervención divina, todo ser en cuanto ser es asimismo un bien y una verdad (véase por ejemplo *Confesiones* VII: 12-13). Si no incluimos esta referencia a Agustín de Hipona en el cuerpo del trabajo es porque ni en los textos ni en la bibliografía consultada su obra aparece como una fuente principal del pensamiento de Conway, mientras que sí lo son los textos procedentes de la tradición de magia natural renacentista, el animismo paracelsiano y por supuesto la cábala judía en sus expresiones más puramente neoplatónicas. Es probable que estas ideas de Agustín estuvieran incorporadas de forma mediata, pero en cualquier caso no se lo menciona explícitamente.

²⁴³ *PRPH*, V: 4.

esta tradición, todo lo que existe por obra divina está revestido con un cuerpo vehicular, incluso Cristo antes de la encarnación. El Hijo de Dios viene a la tierra con un cuerpo celestial, «pues todo espíritu creado tiene su vehículo o terrestre o aéreo, o etéreo, como era éste»²⁴⁴, asumiendo en el mismo parte de la naturaleza humana, esto es, de la naturaleza universal de las cosas, conforme a la noción de hombre como microcosmos a la que hemos hecho más de una referencia en el desarrollo del presente trabajo. Lo que sigue después es un relato de la Pasión donde lo que se resalta es la expurgación y redención de los pecados de la humanidad en los tormentos padecidos por Jesucristo, como momento previo a la liberación de las almas de la tiranía del tiempo, la corrupción y la muerte. Como Mesías encarnado, en su cuerpo sometido al tiempo y la mutabilidad se han de cebar las más encarnizadas torturas para que la expurgación y sanación de los males del mundo acontezca.

Si la redención de las criaturas es posible es debido precisamente a que no son estáticas; al contrario, son en virtud de su naturaleza creada mutables, por oposición a su causa inmutable²⁴⁵. Dios creó la materia, pero una materia animada que tiene en sí la capacidad de retornar a su estado espiritual originario, contenido como arquetipo en el seno del *Adam Kadmon*. Para comprender el proceso de mutación de las cosas, Conway vuelve a recurrir a la clasificación tripartita de entidades que había expuesto previamente para demostrar la existencia de una sustancia intermedia. Todos los fenómenos del universo pueden ser reducidos a estas entidades: Dios, Cristo o *Adam Kadmon* y las criaturas. Esta taxonomía englobaría todas las diferencias específicas perceptibles, así como la totalidad de los fenómenos mundanos. Anne Conway resume: todo cuanto puede ser denominado ente o bien es absolutamente inmutable (Dios), o sólo es mutable en relación al bien (Cristo) o es mutable tanto en relación al bien como al mal (las criaturas); no hay por tanto más entidades que las enunciadas. Dios posee una única substancia, al igual que su Primogénito. Pero Conway hace extensiva esta unidad de la sustancia a la «Creación Universal» que presenta en su especie una sola esencia. Rescatando el discurso paulino según el cual Dios creó todas las naciones de una sola sangre, considera que esto ha de extenderse al conjunto de las criaturas en su estado prelapsario. Anne Conway afirma por tanto la conexión simpática de todos los entes:

²⁴⁴ *PRPH*, V: 6.

²⁴⁵ *PRPH*, VI: 1.

[...] así como Dios hacía a todas las naciones humanas de una misma sangre, a fin de que se amaran, se convivieran en armonía y se ayudaran mutuamente, de la misma manera también implantó Dios en las criaturas una simpatía universal y amor mutuo, que las convierte a todas en miembros de un mismo cuerpo y, (por así decirlo) hermanos, que tienen un único y común Padre, esto es, Dios en Cristo o Logos Encarnado, y también una sola Madre, aquella sustancia o entidad única de la que salieron y de la que son partes reales o miembros. Y aunque el pecado ha debilitado de modo asombroso en las criaturas este amor y simpatía, no lo ha destruido sin embargo de forma completa.²⁴⁶

Esta idea del total de la humanidad y las criaturas conformando una unidad por proceder de una única substancia encuentra su eco en *Puerta del Cielo*, de donde es esperable que Conway haya extraído el argumento y la doctrina sintetizada. Herrera menciona una substancia «universalísima» de cuya *explicatio* resulta la multitud de especies y substancias. Adviértase cómo la instancia en la que confluyen las pluralidades es de naturaleza arquetípica o espiritual:

[...] cualquiera multitud se reduce a su unidad como la casi innumerable multitud de todos los hombres a una especie e idea humana y toda la multitud de las específicas e ideales unidades que necesariamente son en algún número determinadas se han de reducir y reducen a una soberana unidad que común a todas las más las contiene en sí y explica fuera de sí como por exemplo la universalísima sustancia a todas las específicas naturalezas y substancias y a todas sus ideales unidades y exemplares causas, y así vemos que toda la multitud de las materias o sujetos se reduce a una primera materia o sujeto [...], todas las naturalezas a una universal naturaleza, todas las ánimas a una primera y perfectísima ánima, todas las vidas a una vida y finalmente todos los entendimientos e inteligibles

²⁴⁶ *PRPH*, VI: 4.

esencias a un primero y perfectísimo entendimiento, inteligible y esencia [...].²⁴⁷

Vemos cómo el monismo sustancial que habíamos atribuido a Von Rosenroth, Van Helmont y Conway aquí adquiere un matiz importante. Se trata de un monismo pero en el orden de las criaturas del mundo natural, ya que todas ellas son manifestaciones, modos, afecciones de una misma substancia; pero –aunque esta terminología nos recuerde a una obra fundamental del pensamiento del XVII- en esta última no se agotan las substancias o entidades existentes en el universo. Arrojando un nada sutil dardo contra Spinoza, Anne Conway señala el error en el que incurren aquellos que afirman la existencia de una única substancia, lo cual haría a Dios intercambiable e identificable sin más con sus criaturas. Por decirlo de un modo muy elemental y pedestre, Conway experimenta horror ante el *Deus sive Natura* de Spinoza. Por otro lado, recordemos que las acusaciones de panteísmo a las filosofías neoplatónicas han sido relativamente frecuentes a lo largo de la historia y por este motivo éstas llevaron a cabo verdaderos malabares especulativos para salvar la trascendencia divina. El rechazo de Henry More a la cábala procedente del *Zohar* radicaba precisamente en las peligrosas derivaciones panteístas del sistema de emanaciones allí expuesto. Pero Anne Conway es teísta, como también lo fue Herrera, quien además se adscribía a un credo acérrimamente monoteísta. Herrera, en la senda de Luria y Sarug, ofrece un recurso interpretativo que los *Principia* recogieron posteriormente. El dios de Conway es por tanto un dios cabalístico-luriánico, un dios del *Tzimtzum*, más precisamente un dios herreriano, capaz de tener una presencia inmanente sin por ello menoscabar su trascendencia ni su insalvable distancia del mundo creatural²⁴⁸.

²⁴⁷ *PdC*, IV: 1.

²⁴⁸ Esta interpretación de la divinidad de origen cabalista que maneja Conway queda bien expresada en las siguientes palabras de Herrera: « [...] porque en dichas consideraciones hemos sido algo largos será bien que epilogando las repitamos brevemente que haremos diciendo que 1. La primera es que Ensof la cauza primera encogió, estrechó y proporcionó su infinita actividad y eficacia a la capacidad de la produzible potencia y dependiente naturaleza (100r), 2. La segunda, que siendo indeterminada se determinó por entendimiento y voluntad a determinados efectos. 3. Tercera, que comunicándoles finito ser quedaron en cuerta manera privados y faltos de la infinitad que en sí retuvo. 4. Cuarta, por la degeneración del efecto que procede de no comunicársele totalmente su cauza. 5. Quinta, que no siendo ninguno de sus efectos sino sobre todos infinitamente elevada, los produze con dicha eminencia igualmente a todos. 6. Sesta, que el ser por esencia subsistente y uno y que como tal es incomunicable a muchos, se multiplicó en los efectos de parte de sus naturalezas o esencias casi receptáculos y vazíos que contrayendo el único e

Si Conway considera contrario a la realidad de las cosas -y por lo tanto impío- reducir todos los entes del mundo a una única substancia, no menos errado le parece postular sólo dos substancias, es decir, Dios y las criaturas. Una vez más, la existencia de un medio entre dos extremos le parece demostrable conforme a la necesidad natural de las cosas. Así lo han reconocido «los más sabios entre los judíos como algunos de los llamados Gentiles, al admitir que se da un tal Medio, que los designaron con diversos nombres, como Logos, Hijo de Dios, Primogénito de Dios, Inteligencia, Sabiduría, Adam Celeste, etc.»²⁴⁹. La constancia histórica de semejante concepción filosófica, que no ha hecho otra cosa que mutar en sus nombres, entraña una vez más para Conway la garantía de universalidad del cristianismo a la vez que la verdad de sus convicciones filosóficas.

Lo importante aquí es que estas tres entidades marcan los límites de mutabilidad de las mismas y en ellas reposa el trasfondo neoplatónico de Conway, así como su adhesión a la doctrina luriana de la transmigración de las almas. Para exponer esto, la autora recurrirá a la metáfora de una escalera infinita que simboliza el orden de los seres, pero cuyos peldaños no pueden estar infinitamente distantes entre sí para posibilitar el ascenso y el descenso gradual por ella. La idea de un ascenso en grados progresivos también se encuentra expresada en *Puerta del Cielo* entre las conclusiones que cierran el tratado: «No pueden subir los inferiores a los altos y finalmente al altísimo si no es por graduales y proporcionados medios que los vayan conduciendo suavemente de un extremo a otro conligándolos todos entre sí encadenada y sucesivamente, y finalmente con su común y altísima causa»²⁵⁰. Vemos cómo Herrera señala la importancia y necesidad no sólo del ascenso, sino de la progresiva unión de las criaturas, primero entre sí, conformando una ininterrumpida cadena del ser para posteriormente unirse a su causa. El reconocimiento de una filiación común a todas las criaturas indica aquí una condición previa para su reencuentro con el principio que las hermana.

inlimitado ser a varias y determinadas naturalezas y supuestos son cauza de la multitud de las cosas. 7. Séptima esposición es que no pudiendo ser el efecto en todo semejante ni en todo desemejante a la cauza primera le dio parte, conviene a saber, lo que es, y le quitó parte, quiero dezir que la infinidad que casi por zimzum del separó y en sí retuvo», *PdC*, VII: 13.

²⁴⁹ *PRPH*, VI: 5.

²⁵⁰ *PdC*, X.

Aunque infinita, es fácil deducir que en su ascenso esta escalera tiende hacia la divinidad inmutable y en su descenso a la materialidad corruptible. Qué determinará subir o bajar por ella no es otra cosa que la conducta de las criaturas, ya que en función de ésta, las otras serán revestidas de un ropaje carnal apropiado para la naturaleza de su espíritu. Si un hombre se comporta en esta vida a la altura moral de un ángel, cabe esperar que en su próxima encarnación sea dotado de un cuerpo tan sutil y etéreo como el de los ángeles (que también son criaturas corporales); por el contrario, si posee un espíritu concupiscente y bestial, resultaría más apropiado otorgarle el cuerpo de una bestia, que resultará más acorde con sus instintos elementales. Más aún, el espíritu no hace otra cosa que configurar el cuerpo que habita con el poder de su imaginación y voluntad, para proveerse de un ropaje coherente con sus inclinaciones.

De esta forma, el castigo del pecado consiste en el alejamiento del bien. Si el espíritu configura un cuerpo más grosero su alejamiento aumenta; si por el contrario se dota a sí mismo de un cuerpo cada vez más sutil, posee mayores recursos para aproximarse al bien. El infierno no es por tanto un lugar determinado en un espacio concreto ni mucho menos con una duración infinita, sino los peldaños descendentes, que son tantos como pecados cometidos y que ascienden conforme el alma cultiva su virtud. Al respecto nos llega como un eco la voz de Cohen de Herrera:

El premio y castigo se acomoda mejor por estos medios que son aquéllos con que a cada pecado sigue su tayloramiento y retención de luz superior influencia y a cada buena obra su abertura y atraimiento de gracia y merced q(ue) tanto en unos y otros es más y mayor cuanto *con más merecimientos van más abriendo las puertas del bien y atrayendo su influxo o con más culpas van cerrando las cataratas de la luz y quedando en más tinieblas privación y mal*. También aquí se funda *la penitencia que quita las nuves del castigo y atrae la luz de la misericordia*, la eficacia de la oración que atándolos los altos con los baxos hace descender los altos a los baxos,

hermoseando baxos de la luz y gracia de los altos y *uniéndolos a todos entre sí y consigo y con su causa*. [la cursiva es nuestra]²⁵¹

Así pues, en el sistema de Conway la justicia de Dios se expresa por el sistema de transmigración que hemos expuesto, pero la responsabilidad de las reencarnaciones recae por entero sobre la libertad de elección de los espíritus: son ellos los que con sus obras deciden ascender o descender por la escalera de los seres. El hombre se convierte en lo que ama: si busca unión con la divinidad, su naturaleza será gradualmente espiritualizada; si en cambio sus apetencias se limitan a la carne, éste será su lastre en el ascenso ontológico. Pero para Conway absolutamente nada permanece en los peldaños inferiores. Los sufrimientos y castigos no son vanos, sino que poseen una función purificadora «a fin de que el perdón prevalezca sobre la condena y ésta se transforme en victoria para salvación y restauración de la criatura»²⁵². Este es un drama con final feliz cuyo escenario es el mundo concebido como un gran laboratorio alquímico donde los cuerpos han de ser quemados, fundidos y sublimados para su transmutación progresiva en el elemento áureo que contienen como marca de su origen divino. Citamos una vez más a Herrera:

[...] ordenando la cauza primera a sus efectos y encaminándolos por competentes medios al último fin que es ella misma, deve ordenar y encaminar a su perfectísimo efecto que es sin duda el primero a dicho fin tan próxima e inmediateamente quanto es posible, mas esto no puede ser sino en un modo porque no hay variedad de grados sino es según más o menos se llegan o alexan a su principio y último fin de que se sigue que el q(ue) le es inmediato y sumamente cercano así en razón de su unidad y principio como de fin y perfección es uno [...].²⁵³

²⁵¹ *PdC*, X: «Razones por qué hay [] coligidas por Abraham Cohen de Herrera, autor del precedente tratado». [El espacio en blanco señala un hueco en los manuscritos conservados que se han utilizado para elaborar la edición con la que estamos trabajando].

²⁵² *PRPH*, VI: 8.

²⁵³ *PdC*, IV: 1.

En este laboratorio de alquimia que es el mundo, la transmutación de las cosas se da en dos sentidos: los cuerpos pueden transformarse en espíritus y los espíritus en cuerpos allí donde la distinción entre ambos no es esencial, sino modal²⁵⁴. Ha quedado claro que la criatura es una única entidad o substancia que sólo varía en los modos de existencia, que pueden ser materiales o espirituales. Evidentemente el estado espiritual posee una jerarquía ontológica superior que el material, allí donde a mayor grado de espiritualidad mayor es la proximidad con Dios. Está en la naturaleza de la criatura ese acercamiento paulatino a la divinidad, ya que no es completamente extraña a ella: de hecho nada en el mundo lo es, no hay una sola especie completamente contraria a Dios, ni siquiera los demonios, quienes también retornarán del exilio que su iniquidad les ha autoimpuesto. Lo malo sólo puede hacerse mejor, pero no peor, de la misma manera que la oscuridad siempre va hacia una mayor claridad. Asimismo, no hay algo así como puros cuerpos carentes de espíritu. Todo puede tender infinitamente hacia infinitos índices de bondad, luminosidad y espiritualidad, pero no hacia sus contrarios que resultan metafísicamente imposibles; en la naturaleza de las cosas no hay límites para su perfeccionamiento y acercamiento al bien, como sí los hay respecto del mal en tanto es una realidad puramente negativa.

Pertenece por tanto a la naturaleza de la criatura estar en perpetuo cambio y movimiento: de bien en bien, de bien en mal o viceversa. Pero ya hemos dicho que ninguna criatura puede derivar infinitamente hacia el mal ni permanecer eternamente en él. Esto lleva a Lady Conway a negar categóricamente la eternidad del infierno: todo suplicio ha de tener un sentido farmacológico y por tanto pasajero.

Otro motivo aducido por Conway para afirmar la conversión de los cuerpos en espíritus y viceversa es la ya mencionada imposibilidad metafísica de Dios de crear algo desprovisto de vida y bondad. Dios no ha hecho la muerte y por tanto tampoco ningún tipo de materia inerte. Este vitalismo es imprescindible para que el proceso de restitución sea viable: si una roca o un árbol son entendidos como seres desprovistos de almas, no sería posible pensar en la restauración de todo lo creado a la unidad

²⁵⁴ «Como ya se ha demostrado más atrás, esta Criatura es una única Entidad o sustancia en cuanto a su naturaleza o esencia, de manera que únicamente varía en cuanto a los modos de existir, de los que la corporeidad es uno, que ofrece diversos grados según la cosa se acerque o se aleje más o menos del estado de cuerpo o de espíritu. Entre ambos estados el espíritu es el más excelente en el verdadero y natural orden de las cosas [...] es manifiesto que ninguna criatura puede hacerse más y más infinitamente cuerpo, aunque puede, por el contrario, hacerse más y más infinitamente espíritu», *PRPH*, VII: 1.

primigenia. Aún las piedras participan en este retorno del exilio; hacia el final del tratado Conway introduce una cita procedente del Evangelio de Mateo que puede resultar muy ilustrativa de la cuestión que ahora estamos tratando: «Pues os digo que Dios tiene poder para suscitarle a Abrahán hijos de estas piedras» (Mt. 3,9)²⁵⁵. Si Dios es capaz de sacar hombres de las piedras, en este contexto ya no sólo será en virtud de su poder milagroso, sino de la substancia común que hermana a rocas y hombres. La noción de materia inerte es además contraria al presupuesto de que las criaturas han de asemejarse en algo al creador.

El tercer argumento está sacado de la idea de amor como imagen de unidad:

[...] el fundamento de todo amor y de todo deseo, que lleva a una cosa hacia otra, consiste en que o ambos son de la misma naturaleza y sustancia o son semejantes entre sí o las dos cosas a la vez, o en que una obtiene su ser de la otra. [...]. Mas por encima de este amor específico, existe todavía algo del amor universal de todas las criaturas entre sí, más allá de la confusión producida por la transgresión: este amor procede de un mismo fundamento, a saber, que todas las criaturas son una misma cosa y como partes o miembros de un mismo cuerpo en razón de su primera sustancia o esencia.²⁵⁶

Más que un argumento en favor de la mutabilidad de los cuerpos en espíritus la cita que precede es otro alegato en favor de la unidad substancial de las criaturas. Sucede que éstas reconocen su origen común, motivo por el cual sienten amor las unas por las otras colaborando en la cohesión de esa unidad. Por su parte el amor a Dios procede de que se reconoce la filiación con él y en este proceso de reconocimiento se incrementa la semejanza que señala la naturaleza común.

Para finalizar con los objetivos de lectura que nos hemos propuesto, pasemos a la última afirmación de los *Principia Philosophiae* que proporciona una pista clara sobre el rastro del pensamiento herreriano en la pluma de Lady Conway. En el capítulo VIII

²⁵⁵ *PRPH*, IX: 9

²⁵⁶ *PRPH*, VII: 3.

Anne Conway continúa dedicada a probar que la diferencia entre cuerpos y espíritus no es esencial, sino gradual. Para esto, expone el vínculo que se da entre ambos, en el cual los espíritus detentan el dominio de los cuerpos que ocupan, a los que conducen en vistas a llevar a cabo las diversas actividades que sus apetencias les dictan. Si se concibiera a los espíritus y a los cuerpos como absolutamente contrarios entre sí, en la medida que unos son divisibles y los otros indivisibles, unos penetrables y los otros impenetrables, no sería posible ningún vínculo ni operación de unos sobre otros. Es decir, si el cuerpo fuera una materia carente de vida, no cabría una relación posible. No hay por tanto tal distancia entre el cuerpo y el alma, siendo ambos de la misma substancia. Siguiendo una vez más a la cábala herreriana, Conway concluye parcialmente y nosotros con ella: « [...] se comprende fácilmente cómo el alma y el cuerpo están unidos entre sí, cómo el alma mueve al cuerpo y sufre con él y a través de él. (Que ésta es también la opinión de los Hebreos puede verse en Kabb. Denud. [la cita es la última referencia del tratado a *Puerta del Cielo*])»²⁵⁷.

Después de esta afirmación, sus argumentaciones discurrirán por otros andariveles, preparando el terreno para la introducción del noveno capítulo que cierra su obra. Allí todo el aparato previamente expuesto será utilizado en su furibundo ataque contra Descartes, Spinoza y Hobbes, autores a su juicio de una filosofía errada y engañosa, que no describe con justicia ni verdad la naturaleza del mundo. Pero este ataque ya no es el propósito de este trabajo. Es en Anne Conway y en sus *Principia Philosophia* donde culmina una historia iniciada en las juderías medievales españolas, continuada en torno a las imprentas venecianas y en las calles del barrio judío de Ámsterdam para acabar en los círculos antimecanicistas de Cambridge. Es por eso por lo que junto con su tratado culminan las intenciones historiográficas del presente estudio.

²⁵⁷ *PRPH*, VIII: 2.

Conclusiones

Conclusiones

En la primera parte del presente estudio ha sido descrito el ambiente intelectual de los judíos ibéricos previo a la expulsión de 1492. Durante el siglo XV los judíos desarrollaron en España el género de la cábala, el cual se alimentaba principalmente de la tradición y respondía a la necesidad de afirmación de la identidad judía en un período marcado por la más absoluta inestabilidad. Persecuciones físicas directas contra los judíos, así como un natural proceso de asimilación a un entorno cultural de hegemonía cristiana eran las principales causas que ponían en peligro la perpetuidad de los legados judíos más tradicionales. Los judíos miembros de las clases sociales más altas, próximos a entornos eruditos y cortesanos, se distanciaron progresivamente de las expresiones más tradicionales de su fe. Este alejamiento de la tradición, sumado a las crecientes hostilidades que los judíos padecieron durante el siglo XV, provocó que muchos de estos notables percibieran como un sinsentido la permanencia en la fe de sus ancestros, motivo por el cual optaron por recibir el bautismo. Dada su condición de notables, su ejemplo era seguido por otros miembros menos encumbrados de las aljamas medievales, provocando así una preocupante disminución demográfica en las juderías y un creciente empobrecimiento cultural de las mismas. Sumado a estas acciones más o menos voluntarias, nuevas persecuciones y hostilidades propiciaron conversiones masivas al cristianismo.

En este contexto de disolución, los cabalistas consideraron un peligro para la identidad judía esa inclinación de las clases ilustradas hacia los saberes profanos, la

filosofía natural y más concretamente hacia el racionalismo aristotélico, en sus expresiones averroístas y mamimonideanas. Más aún, en una realidad donde los saqueos a las juderías y las matanzas indiscriminadas de sus miembros estaban a la orden del día, el sofisticado racionalismo de los cortesanos ilustrados fue percibido como un discurso elitista incapaz de dar significado a las calamidades que los judíos ibéricos estaban experimentando. De esta forma, ante la dramática situación de las comunidades judías españolas durante el siglo XV, estas voces que reclamaban un retorno al tronco más puro de la tradición judía transformaron a la cábala en un género de resistencia y autoafirmación de su propia identidad. Efectivamente, la cábala persistió, prosperó y sobrevivió al convulso siglo XV, acompañando a los judíos que en 1492 salieron de Castilla y Aragón. Sin embargo, a causa de esta expulsión, los judíos hispánicos se vieron expuestos de manera forzosa a tradiciones intelectuales propias de los lugares en los que se establecieron. Entre estas tradiciones, el neoplatonismo italiano fue una de las corrientes que mayor impacto tuvo en su producción intelectual posterior. Así, la cábala que había surgido en los rincones de las juderías medievales inició un proceso de diálogo con el neoplatonismo.

Precisamente a este encuentro e intercambio con el neoplatonismo ha sido dedicada la segunda parte de este trabajo. Este proceso de transición es posible advertirlo en ciertas figuras, como la de Isaac Abravanel, uno de los pocos miembros encumbrados de la comunidad judía ibérica que no optó por la conversión sino por el destierro. Isaac Abravanel fue un autor de transición entre las tradiciones medievales y el encuentro de los autores judíos con el neoplatonismo italiano. Sin embargo, tal y como aquí se ha visto, su escritura todavía pertenece a la tradición medieval, allí donde se mantiene firme a la ortodoxia religiosa dejando muy clara la prioridad de esta última frente a la especulación filosófica. Hemos observado como la utilización que Isaac Abravanel realiza de las fuentes filosóficas griegas sigue siendo propia de un autor medieval, no renacentista. Como ha sido expuesto, fue en la figura de su hijo en quien cristalizó de forma definitiva la fusión entre tradición judía y tradición filosófica renacentista, concretamente las formas de neoplatonismo que tanta popularidad tuvieron durante el siglo XVI en los territorios italianos.

Es así como en un contexto cultural que presencié la fusión entre cábala y neoplatonismo italiano destaca como ejemplo paradigmático la figura de Judah ben Isaac Abravanel, alias León Hebreo, cuyo sincretismo filosófico fue ejemplarmente

expuesto en sus *Diálogos de Amor*. La producción de León Hebreo presenta todo el aspecto de un tratado neoplatónico de características casi idénticas a otros textos neoplatónicos de la época, como los redactados por Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin o Francesco Giorgi. Sin embargo, León Hebreo realizó una afirmación clara de su identidad judía y aunque no haya citado de forma explícita terminología cabalística, deja claro que su obra se inscribe en esta tradición. Dicho de otra forma, aunque su obra presente rasgos propios de la asimilación al neoplatonismo italiano del siglo XVI, realiza una declaración de identidad manifiesta y explícita, que a su vez entronca con el núcleo filosófico de la tradición judía. El neoplatonismo cabalista desarrollado por León Hebreo, precisamente debido a la riqueza de su sincretismo, tuvo una amplia recepción en la literatura y el pensamiento español del siglo XVII. El neoplatonismo de León Hebreo formó parte de las influencias italianas que dejaron su impronta en las producciones literarias españolas.

A su vez, la comunidad judía de Venecia, la ciudad donde los *Diálogos de Amor* fueron impresos, tuvo un papel preponderante en la formación de la comunidad judía de Ámsterdam en el siglo XVII, objeto de estudio de la tercera parte del presente estudio. La comunidad judía de Ámsterdam fue profundamente influenciada por las corrientes intelectuales desarrolladas por los judíos venecianos. Esta influencia se observa en las obras producidas por la comunidad judía de Ámsterdam, que también presentaron el sincretismo propio del Renacimiento. La mayoría de los judíos que formaron la comunidad de Ámsterdam procedían de entornos familiares conversos. Sus familias se habían convertido al cristianismo, ellos habían nacido en España como cristianos y a causa de esta circunstancia su educación había transcurrido en entornos intelectuales cristianos. Por este motivo, cuando retornan al judaísmo en Ámsterdam lo hacen cargando un legado cultural fuertemente influenciado por los círculos académicos españoles. Además, recibieron, de forma directa e indirecta, la influencia del neoplatonismo italiano. De forma directa porque muchos de los miembros de la comunidad, aunque de orígenes ibéricos, habían pasado parte de su existencia trashumante en Italia, donde entraron en contacto con el neoplatonismo renacentista. De forma indirecta porque si muchos de ellos eran deudores intelectuales del Siglo de Oro Español, éste a su vez había sido influenciado por el neoplatonismo italiano, influencia que aquí se ha probado a propósito de la recepción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo entre los intelectuales españoles del siglo XVII.

La comunidad judía de Ámsterdam, debido a su proceso de formación, estuvo dividida por corrientes enfrentadas: una definida por el apego estricto a la ortodoxia rabínica y otra tendiente a posturas filosóficas cercanas al racionalismo y al relativismo. Los primeros mostraron una marcada hostilidad hacia cualquier manifestación intelectual ajena al judaísmo, llegando a componer tratados que defendían la superioridad de la religión judía frente a la religión cristiana. Asimismo, desarrollaron una fuerte vigilancia hacia los sectores menos ortodoxos de la comunidad. Esta vigilancia tuvo duras consecuencias para intelectuales como Uriel da Costa, quien no se identificaba con la ortodoxia rabínica. En este contexto, el cabalista Abraham Cohen de Herrera puede ser considerado un autor que se posiciona en el medio del debate entre tradicionalistas y relativistas: acepta la tradición intelectual hispano-cristiana y además la incorpora en su obra principal, el tratado de cábala *Puerta del Cielo*. Asimismo, en el marco de una comunidad formada por cristianos nuevos que volvían en Ámsterdam a la religión de sus ancestros, Abraham Cohen de Herrera puede ser entendido como parte de la tradición de autores judíos que usaron la cábala como una forma de afirmación de su identidad religiosa. Por todos estos motivos, como antes lo había hecho León Hebreo, Abraham Cohen de Herrera produjo una obra caracterizada por el sincretismo filosófico. Es a este sincretismo de *Puerta del Cielo* a quien cabe atribuir la recepción de la obra en ambientes intelectuales ajenos al judaísmo, tal y como había sucedido con León Hebreo. Efectivamente, la obra de Abraham Cohen de Herrera fue la fuente principal de Anne Conway para la redacción de su tratado *Principia Philosophia*.

La reconstrucción que aquí hemos realizado de este itinerario histórico muestra las consecuencias determinantes que para la producción intelectual de los judíos ibéricos tuvieron: 1) La persecución contra las juderías españolas que empezó en el año 1391. 2) El establecimiento de la inquisición. 3) La expulsión de los judíos de España en 1492. 4) La conversión masiva de los judíos al cristianismo en Portugal en 1496-1497. 5) El exilio de los judíos y su asentamiento en Italia. 6) El contacto de los autores judíos con la industria editorial italiana. 7) El contacto de los autores judíos con las tradiciones filosóficas del Renacimiento italiano. 8) La decadencia de la vida cultural judía en Venecia. 9) Las persecuciones contra los judíos acontecidas en Venecia y en otros territorios italianos. 10) Las persecuciones inquisitoriales que durante los siglos XVI y XVII tuvieron lugar contra los cristianos nuevos (es decir, contra los hijos y nietos de judíos que se habían convertido al cristianismo). 11) El éxodo de los cristianos

nuevos de España hacia otros territorios. 12) La reconversión de los cristianos nuevos en «judíos nuevos». 13) El asentamiento de los judíos en Ámsterdam. 14) La dependencia cultural de la comunidad judía de Ámsterdam respecto de la comunidad judía veneciana. 15) El pasado cristiano de los judíos de Ámsterdam.

En la cuarta parte hemos intentado exponer con la mayor claridad y de la forma más sintética posible parte del complejo y dinámico ámbito intelectual del siglo XVII, centrando nuestra atención en la figura de Lady Conway como uno de sus representantes por antonomasia.

No es posible someter a un reduccionismo contextual la obra de cualquier autor, pero sin duda una aproximación a los procesos sociales, históricos y culturales que rodearon a su producción arroja mucha luz sobre la misma. Esto es especialmente importante con ciertas escrituras, aquellas sobre las cuáles una lectura somera puede arrojar una condena lapidaria respecto a su importancia para nuestro acervo cultural. Los *Principia Philosophiae* pueden correr ese riesgo si no son leídos en relación a su contexto cultural, a cuyas exigencias responden; sin unas mínimas coordenadas, sus palabras pueden ser reducidas sin más a los devaneos ociosos de una aristócrata que reunió en su residencia a un grupo de místicos y alquimistas y que leyó un par de textos antiguos sin orden ni concierto. En este caso, con vistas a evitar esta simplificación anecdótica, nos hemos detenido incluso en circunstancias biográficas, también con la convicción de que resultarían clarificadoras de muchas de las afirmaciones contenidas en los *Principia Philosophiae*. No se trata de justificar esas afirmaciones, sino de comprender su origen en la experiencia vital que las subyace. Anne Conway, pese a discurrir sobre Dios, Cristo, el alma y los espíritus, no escribió una filosofía abstracta, pese a que la misma pueda resultar extranjera a nuestra sensibilidad contemporánea. Muy por el contrario, su filosofía es una filosofía de la vida, del cuerpo, del mundo, de la naturaleza, a la cual pretendía conocer y explicar y a la cual consideraba algo más que una realidad a sojuzgar.

El monismo substancial de Anne Conway en el orden de lo creado, su vitalismo espiritualista, su noción de cuerpo espiritualizado y de espíritu incorporado, la idea de un medio entre Dios y las criaturas e incluso su mecanicismo a la hora de explicar el movimiento físico (tópico que aquí no hemos tratado), fueron puntos de su filosofía leídos y apreciados con atención por una figura como Leibniz, al punto que

contribuyeron a configurar trabajos como *Teodicea* y *Monadología*, además de mencionarla en las páginas de sus *Nuevos Ensayos*. La copia de los *Principia Philosophiae* que perteneció a Leibniz todavía se conserva en la Niedersächsische Landesbibliothek, en Hanover, junto a un ejemplar de la *Kabbala Denudata* de Christian Knorr von Rosenroth y Francis Mercury van Helmont.

Si el pensamiento de Anne Conway tiene una probada relevancia en el decurso del pensamiento occidental, esto se hace extensible al universo del misticismo en general y de la cábala judía en particular, tradición fuertemente entrelazada en la tradición filosófica y científica de los siglos XVI y XVII. Por tal motivo, este trabajo también ha pretendido mostrar la pertinencia de su estudio ya no sólo restringido al ámbito de los estudios judíos. La mención somera a la cábala y a su presencia en los *marginalia* de la filosofía desde la Edad Media aparece en numerosas publicaciones. Sin embargo, aún provoca demasiadas reservas y hasta sonrisas afirmar su papel determinante en el pensamiento filosófico. Asimismo, intelectuales como León Hebreo y Abraham Cohen de Herrera, cuya influencia en la filosofía del siglo XVII hemos expuesto, son todavía casi ignorados por los programas de estudios en filosofía. Todavía no parece una tarea propia del historiador de la filosofía prestar a la cábala más interés que el de una nota a pie de página. Por tal motivo este trabajo ha querido reconstruir un contexto cultural definido por un itinerario que va del siglo XV al XVII: el exilio del judaísmo ibérico que parte de las ciudades castellanas y aragonesas, que pasa por Nápoles, Ferrara, Roma y Venecia para finalizar en Ámsterdam. A través de esta reconstrucción, el autor pretende realizar un mínimo aporte a la reconsideración de las producciones intelectuales de estos judíos hispanos como un objeto de estudio fundamental para la comprensión de nuestra herencia intelectual, especialmente al menos de la que nos llega del siglo XVII. Todo esto siempre y cuando tengamos interés en realizar una aproximación lo menos restrictiva y engañosa posible hacia nuestro pasado.

Imágenes

Imagen I: Reproducción del edicto de expulsión de 1492.

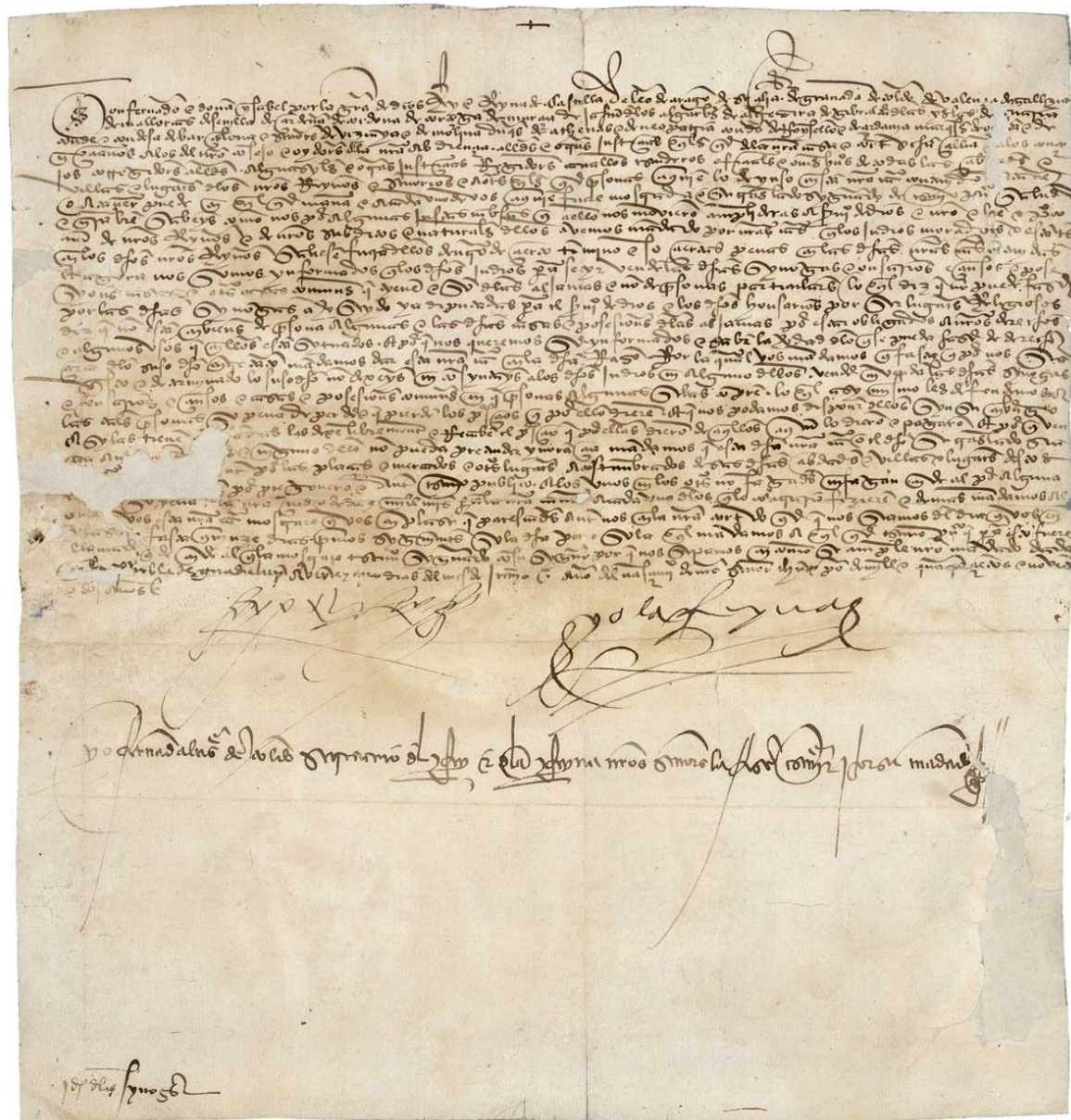
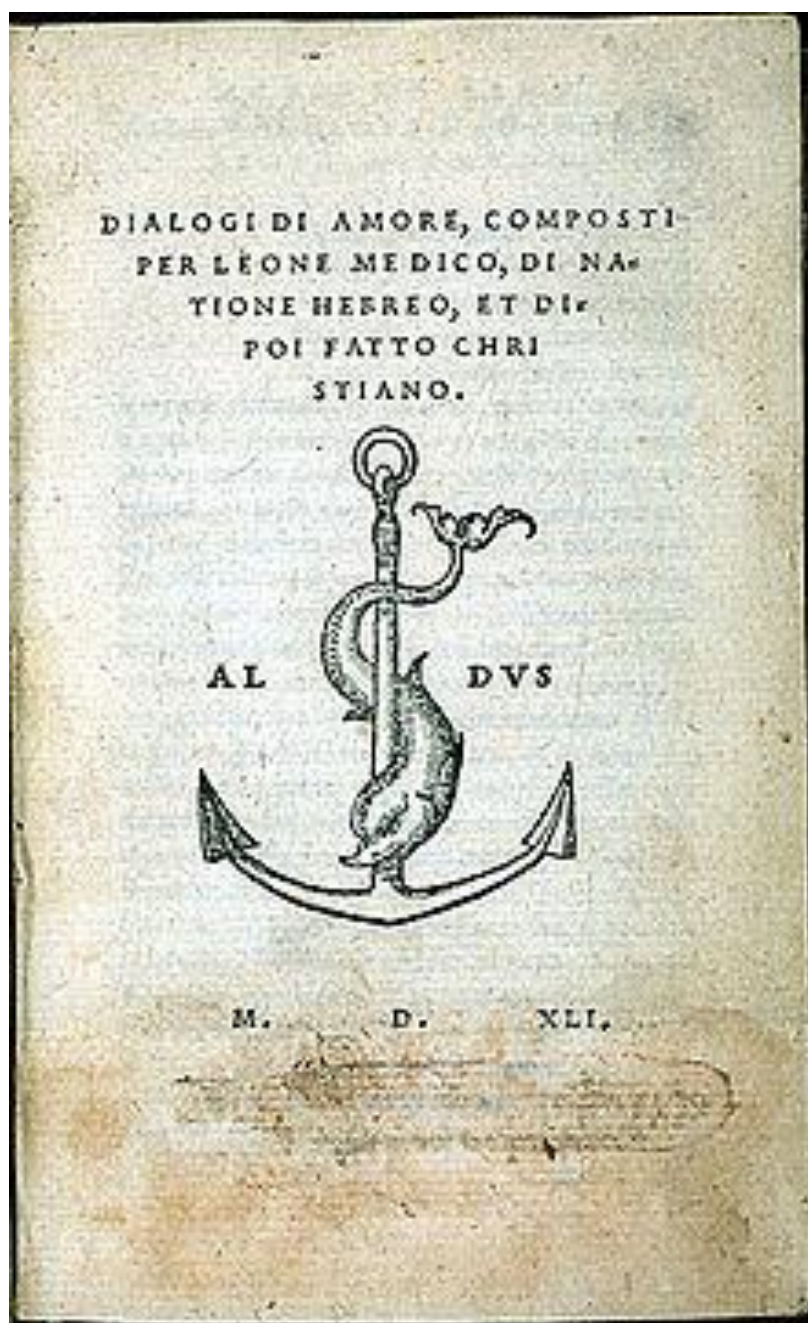


Imagen II: Frontispicio de los *Diálogos de Amor*, Venecia, 1541.



Imágenes III-IV: Frontispicios de tratados redactados por Isaac Cardoso e Isaac Orobio de Castro.

Las
EXCELENCIAS
DE LOS HEBREOS.

Por el Doctor
YSHAC CARDOSO.



Impresso en AMSTERDAM en casa de
DAVID DE CASTRO TARTAS.

El Año de 1679.

הוצחק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשע"א



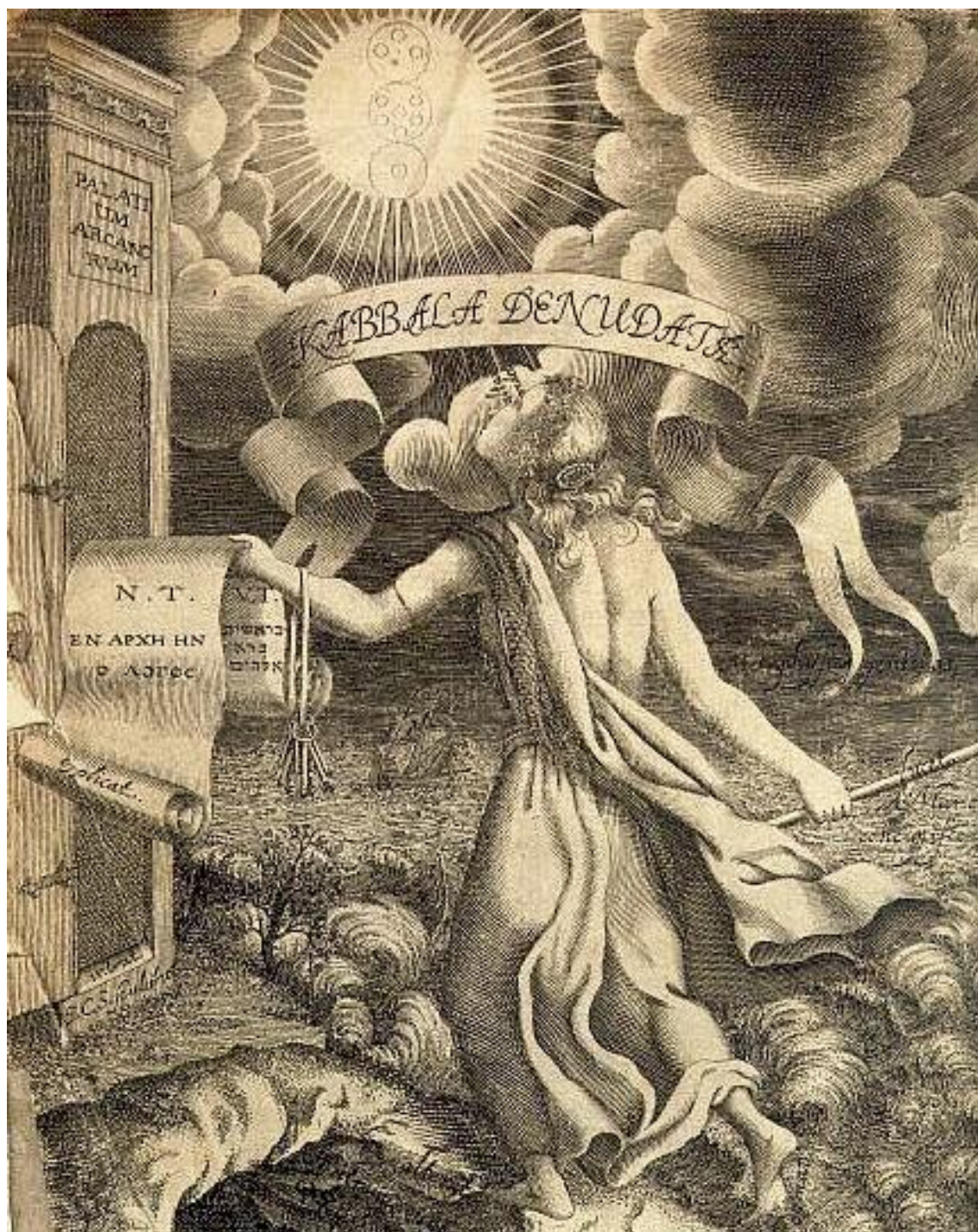
Is. EH 48 B 13 nr. 202, Polemical treatise by Isaac Orobio de Castro, copied by Abraham Machorro, Amsterdam, 1704. Titlep.

Imágenes V-VIII: Lápidas del cementerio judío de Ouderkerk





Imagen IX: Frontispicio de *Kabbala Denudata*, 1667



Resumen

Título

De la judería medieval a la imprenta moderna: La asimilación del neoplatonismo en los hispanojudíos de los siglos XVI y XVII

Introducción

El presente trabajo realiza una reconstrucción histórica del proceso por el cual autores judíos de origen hispano-lusitano tomaron contacto con elementos de la filosofía neoplatónica. Este contacto se vio favorecido por las políticas segregacionistas que condujeron a la expulsión de los judíos de España en 1492. Expulsados de la Península Ibérica, muchos de los judíos partieron a Italia, donde las corrientes neoplatónicas estaban cobrando especial relevancia. Empapados de esta tradición filosófica, los autores judíos escribieron obras de naturaleza sincrética, capaces de conjugar al mismo tiempo su herencia cultural judía y las nuevas tendencias filosóficas del neoplatonismo italiano renacentista. Las obras que se produjeron bajo esta influencia conocieron un profundo éxito editorial entre el público general, debido precisamente a que se trataban de trabajos asimilados a entornos no judíos, lo cual las hacía susceptibles de una recepción más amplia. Estas obras sincréticas producidas en el siglo XVI por autores judíos influenciaron asimismo a los escritores judíos del siglo XVII, más específicamente a los radicados en Ámsterdam. Esta comunidad produjo, inspirada por el trabajo de sus predecesores renacentistas, obras que también fueron intensamente leídas y comentadas por intelectuales europeos del siglo XVII que tampoco eran miembros de las comunidades judías.

Para la descripción de esta trayectoria intelectual en este trabajo se tendrán en cuenta dos localizaciones geográficas y dentro de las mismas a dos representantes de estas corrientes intelectuales. Por lo que respecta a la primera fase de la asimilación del

neoplatonismo italiano el análisis de este trabajo se centrará en el caso de Venecia y más específicamente en la figura de Judah ben Isaac Abravanel, más conocido como León Hebreo. En su obra *Diálogos de Amor*, León Hebreo realiza un trabajo de fusión entre tradiciones de origen judío y neoplatonismo renacentista. Las corrientes filosóficas del Renacimiento italiano con las que León Hebreo había tomado contacto y de las cuáles había formado parte serán a su vez el contexto de formación de Abraham Cohen de Herrera. Dicho autor, tras su estancia en Italia se radicará en Ámsterdam, donde producirá el tratado de cábala titulado *Puerta del Cielo*. Este tratado presentará asimismo la influencia del legado neoplatónico así como un gran número de citas procedentes de la tradición filosófica cristiana. El *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera, debido precisamente a las influencias que contribuyeron a formarlo, tendrá su propio itinerario fuera de la comunidad judía de Ámsterdam. El tratado de Abraham Cohen de Herrera será leído por Anne Conway, filósofa del siglo XVII perteneciente al núcleo de los platónicos de Cambridge. Anne Conway basará muchos de sus argumentos en contra de la filosofía mecanicista de Descartes en el tratado de Abraham Cohen de Herrera.

Objetivos

Realizar una reconstrucción del continuo histórico que va de la expulsión de los judíos en 1492 a la incorporación de la cábala producida en Ámsterdam por los críticos a la filosofía mecanicista del siglo XVII. Este trabajo pretende mostrar que la producción intelectual de León Hebreo en el siglo XVI y la de Abraham Cohen de Herrera en el siglo XVII forman parte de un mismo proceso que sólo puede ser comprendido a partir de la experiencia histórica del judaísmo hispánico. Es precisamente esta historia la que facilitó el éxito editorial de sus obras así como su incorporación en círculos intelectuales ajenos al judaísmo.

Resultados

La reconstrucción de una línea de pensamiento que empezando a finales del siglo XV llega hasta el siglo XVII. Esta línea de pensamiento no es otra que el movimiento cabalista en su encuentro con el neoplatonismo del Renacimiento italiano. Este movimiento permite entender a León Hebreo y a Abraham Cohen de Herrera como miembros de un mismo desarrollo intelectual. De esta forma, este trabajo arroja una comprensión más profunda de León Hebreo y Abraham Cohen de Herrera, entendiendo sus obras a la luz de la historia del judaísmo hispano y de su persecución durante el período que se extiende entre los siglos XV y XVII.

Conclusiones

- 1) Durante el siglo XV los judíos desarrollaron en España el género de la cábala. Este género que se alimentaba principalmente de la tradición, respondía a la necesidad de afirmación de la identidad judía. Esta identidad se encontraba amenazada por las persecuciones objetivas y por el proceso de asimilación al entorno cristiano que estaba teniendo lugar entre las clases más altas del judaísmo. Precisamente, los cabalistas consideraron un peligro para la identidad judía la proliferación del racionalismo aristotélico y ante la dramática situación de las comunidades judías españolas durante el siglo XV transformaron a la cábala en un género de resistencia y autoafirmación.
- 2) Tras la expulsión de los judíos de España estos se vieron expuestos de manera forzosa a tradiciones intelectuales propias de los lugares en los que se establecieron. El neoplatonismo italiano fue una de las corrientes que mayor impacto tuvo en su producción intelectual posterior.
- 3) Isaac Abravanel fue un autor de transición entre las tradiciones medievales y el encuentro de los autores judíos con el neoplatonismo italiano. Sin embargo todavía pertenece a la tradición medieval allí donde se mantiene firme a la ortodoxia religiosa dejando muy clara la prioridad de esta última frente a la especulación filosófica. La utilización que Isaac Abravanel realiza de las fuentes filosóficas griegas sigue siendo propia de un autor medieval, no renacentista. Es en su hijo en quien cristaliza de forma definitiva la tradición filosófica renacentista.

- 4) En el contexto de unión entre cábala y neoplatonismo italiano destaca como ejemplo paradigmático la figura de Judah ben Isaac Abravanel, alias León Hebreo. León Hebreo expone su síntesis en los *Diálogos de Amor*.
- 5) La producción de León Hebreo presenta todo el aspecto de un tratado neoplatónico de características casi idénticas a otros textos neoplatónicos de la época, como los redactados por Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin o Francesco Giorgi. Sin embargo, León Hebreo realiza una afirmación clara de su identidad judía. Aunque no cite de forma explícita terminología cabalística, deja claro que su obra se inscribe en esta tradición.
- 6) El neoplatonismo cabalista desarrollado por León Hebreo tuvo una amplia recepción en la literatura y el pensamiento español del siglo XVII. Esta recepción se explica por la naturaleza sincrética de la obra.
- 7) La comunidad judía de Venecia tuvo un papel preponderante en la formación de la comunidad judía de Ámsterdam en el siglo XVII. La comunidad judía de Ámsterdam fue profundamente influenciada por las corrientes intelectuales desarrolladas por los judíos venecianos. Esta influencia se observa en las obras producidas por la comunidad judía de Ámsterdam.
- 8) La mayoría de los judíos que formaron la comunidad judía de Ámsterdam procedían de entornos familiares conversos. Sus familias se habían convertido al cristianismo, ellos habían nacido en España como cristianos y a causa de esta circunstancia su educación había transcurrido en entornos intelectuales cristianos. Por este motivo, cuando retornan al judaísmo en Ámsterdam lo hacen cargando un legado cultural fuertemente influenciado por los círculos académicos españoles. Esta influencia resulta observable en sus obras.
- 9) La comunidad judía de Ámsterdam estuvo dividida por corrientes enfrentadas: una definida por el apego estricto a la ortodoxia rabínica y otra tendiente a posturas filosóficas cercanas al racionalismo y al relativismo. Los primeros mostraron una marcada hostilidad hacia cualquier manifestación intelectual ajena al judaísmo, llegando a componer tratados que defendían la superioridad de la religión judía frente a la religión cristiana. Asimismo, desarrollaron una fuerte vigilancia hacia los sectores menos ortodoxos de la comunidad. Esta vigilancia tuvo duras consecuencias para personas como Uriel da Costa, quien no se identificaba con la ortodoxia rabínica.

- 10) Abraham Cohen de Herrera puede ser considerado un autor que se posiciona en el medio del debate entre tradicionalistas y relativistas: acepta la tradición intelectual hispano-cristiana y además la incorpora en su obra principal.
- 11) Asimismo, Abraham Cohen de Herrera puede ser entendido como parte de los autores judíos que usaron la cábala como una forma de afirmación de su identidad religiosa.
- 12) Abraham Cohen de Herrera también realizó una obra caracterizada por el sincretismo. Este sincretismo de *Puerta del Cielo* favoreció la recepción de la obra en ambientes intelectuales ajenos al judaísmo, tal y como había sucedido con León Hebreo.
- 13) La obra de Abraham Cohen de Herrera fue la fuente principal de Anne Conway para la redacción de su tratado *Principia Philosophia*.
- 14) El contexto de formación de las obras de León Hebreo, Abraham Cohen de Herrera y Anne Conway resulta fundamental para su comprensión, de lo contrario resultan textos cuya relevancia para la historia del pensamiento puede ser relativizada e incluso negada.
- 15) La reconstrucción de este itinerario histórico muestra las consecuencias determinantes que para la producción intelectual de los judíos ibéricos tuvieron:
 - 1) La persecución contra las juderías españolas que empezó en el año 1391.
 - 2) El establecimiento de la inquisición.
 - 3) La expulsión de los judíos de España en 1492.
 - 4) La conversión masiva de los judíos al cristianismo en Portugal en 1496-1497.
 - 5) El exilio de los judíos y su asentamiento en Italia.
 - 6) El contacto de los autores judíos con la industria editorial italiana.
 - 7) El contacto de los autores judíos con las tradiciones filosóficas del Renacimiento italiano.
 - 8) La decadencia de la vida cultural judía en Venecia.
 - 9) Las persecuciones contra los judíos acontecidas en Venecia y en otros territorios italianos.
 - 10) Las persecuciones inquisitoriales que durante los siglos XVI y XVII tuvieron lugar contra los cristianos nuevos (es decir, contra los hijos y nietos de judíos que se habían convertido al cristianismo).
 - 11) El éxodo de los cristianos nuevos de España hacia otros territorios.
 - 12) La reconversión de los cristianos nuevos en «judíos nuevos».
 - 13) El asentamiento de los judíos en Ámsterdam.
 - 14) La dependencia cultural de la comunidad judía de Ámsterdam respecto de la comunidad judía veneciana.
 - 15) El pasado cristiano de los judíos de Ámsterdam.

Abstract

Title

From the Medieval Jewry to the Modern Printing Press. The Assimilation of Neo-Platonism in Spanish Jews from 16th and 17th Centuries

Introduction

The current work makes a historical reconstruction of the procedure which Jewish authors with Spanish-Portuguese background got in contact with elements of Neo-Platonist philosophy. This contact was enhanced by the segregation policies which derivate into the expulsion of Jews from Spain decreed in 1492.

After being expelled from the Iberian Peninsula, many of the Jews left to Italy, where Neo-Platonist streams were relevant. Steeped into this philosophical tradition, Jewish authors wrote syncretic works, able to encompass their Jewish cultural inheritance and the new philosophical trends derived from the Italian Renaissance Neo-Platonism. Works produced under this influence experienced an important publishing success involving general audience, due to the fact that they were works assimilated to non-Jewish environments, which made them eligible for a broader scope. These syncretic works produced in the 16th century by Jewish authors influenced also those which were produced by Jewish writers from the 17th century, especially those who were set in Amsterdam. This community produced works, which were inspired by its Renaissance predecessors, works that were read and remarked intensively by European intellectuals from the 17th century who did not belong to Jewish communities.

To describe this intellectual path, it will be taken into account two different geographical locations and in them two representative authors of these intellectual trends. Regarding to the first phase of the assimilation of Neo-Platonism the analysis will be focus on Venice and more specifically on Judah ben Isaac Abravanel also known

as Leone Ebreo. In his work *Dialogues of Love*, Leo the Hebrew merges traditions of Jewish origin and Renaissance Neo-Platonism. The philosophical trends from Italian Renaissance who Leone Ebreo got contact and was involved with, also will be part of Abraham Cohen de Herrera's formative background. This second author, after his stay in Italy, settles down in Amsterdam, where he will produce the Kabala treatise entitled *Gate of Heaven*. This treatise will introduce the influence of Neo-Platonist legacy as well as a great number of quotations which come from the Christian philosophical tradition. Abraham Cohen de Herrera's *Gate of Heaven*, will have its own itinerary outside Amsterdam Jewish community. This treatise will be read by Anne Conway, 17th century female philosopher who belonged to the Platonic circle in Cambridge. Anne Conway will base many of her arguments against mechanistic philosophy on Abraham Cohen de Herrera's treatise.

Objectives

Reconstructing the historical period which goes from the expulsion of the Jews in 1492 to the integration of Kabala produced in Amsterdam by the 17th century critics of mechanistic philosophy. This work intends to show that the intellectual production by Leone Ebreo in the 16th century and Abraham Cohen de Herrera in the 17th as a part of the same process which can be only understood from the historical experience of the Spanish Judaism. Precisely, is this history which eased the editorial success as well as its integration in intellectual communities external to Judaism.

Results

The reconstruction of a flow of thought which starts in the late 15th century and reaches the 17th century. This flow of thought is not other than the cabalist tradition encountering the Italian Renaissance Neo-Platonism. This movement allows us to understand Leone Ebreo and Abraham Cohen de Herrera as members of the same intellectual development. Thus, this work provides a deeper understanding of Leone

Ebreo and Abraham Cohen de Herrera and their works as a result of the history of Spanish Judaism and its prosecution in the period between the 15th and 17th centuries.

Conclusions

- 1) During the 15th century Jewish developed in Spain the Kabala genre. This genre was nurtured mainly by tradition, answered to the requirements to affirm Jewish identity. This identity was threatened by the objective prosecutions and the assimilation procedure to the Christian environment which was taking place among the upper classes in the Judaism. That the reason why cabalists considered the flourishing of Aristotelian rationalism a danger for Jewish identity and against this dramatic situation among Spanish Jewish communities during 15th century, Kabala became a resistance and self-assertion genre.
- 2) After being expelled from Spain, Jews were forcibly exposed to local intellectual trends in those places where they settled. Italian Neo-Platonism was one of the most impacting in their subsequent intellectual productions.
- 3) Isaac Abravanel was a transitional author between medieval traditions and the encounters of Jewish authors with Italian Neo-Platonism. However, he still belongs to the medieval tradition regarding to religious orthodoxy clarifying his priority face to philosophical speculation. Abraham Abravanel's use of Greek philosophical sources is still Medieval not from Renaissance. Is his son who develops definitely the Renaissance philosophical tradition.
- 4) In the context of the union between Kabbalah and Italian Neo-Platonism, Judah ben Isaac Abravanel also known as Leone Ebreo is a remarkable example who presents his synthesis in *Dialogues of Love*.
- 5) Leone Ebreo's production looks rather like a Neo-Platonist treatise with almost identical features like other contemporary Neo-Platonist texts as those written by

Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin o Francesco Giorgi. However, Leone Ebreo undertakes a reaffirmation of his Jewish identity. Although he does not quote explicitly cabalist terminology, he makes clear that his works is related to this tradition.

- 6) The cabalist Neo-Platonism developed by Leone Ebreo had a broad acceptance in Spanish literature and thought in the 17th century. This acceptance is explained by its syncretic nature.
- 7) The Jewish community in Venice played a leading role in the configuration of the Jewish community in Amsterdam during the 17th century. In Amsterdam its Jewish community was deeply influenced by the intellectual trends developed by the Venetian Jews. These influences can be traced in the works produced by the community in Amsterdam.
- 8) Most of the Jewish members of the community in Amsterdam came from converted family environments. Their families had converted to Christianity, they were born in Spain as Christian and due to that their education was developed in Christian intellectual environments. For this reason when they return to Judaism in Amsterdam they have a strong cultural legacy biased by the Spanish academic circles. This is evident in their works.
- 9) The Jewish community in Amsterdam was divided into two opposite trends: one defined by its strict attachment to the rabbinic orthodoxy and the other inclined to philosophical positions closet o rationalism and relativism. The first ones were hostile to any expression from outside Judaism, by composing treatises which sustained the superiority of Jewish religion over the Christian religion. Likewise, their monitored the less orthodox sectors inside the community. This process had dire consequences for people like Uriel da Costa, who did not identify himself with the rabbinic orthodoxy.
- 10) Abraham Cohen de Herrera can be considered as an author who is in the halfway between traditionalist and relativist: he accepts the Spanish Christian intellectual tradition and he also add it to his main work.

- 11) Likewise, Abraham Cohen de Herrera can be understood as part of those Jewish writers who use Kabala as a way to reaffirm their religious identity.
- 12) Abraham Cohen de Herrera also wrote a work characterized by its syncretism. This syncretism in *Gate of Heaven* encouraged its acceptance in those intellectual environments outside from Judaism, as shown in Leo the Hebrew.
- 13) Abraham Cohen de Herrera's work was the main source for Anne Conway for making her treatise *Principia Philosophia*.
- 14) The formative context in the works by Leo the Hebrew, Abraham Cohen de Herrera and Anne Conway is essential to understand them, otherwise, they can be texts whose relevancy for the history of ideas can be relativized or even denied.
- 15) The reconstruction of this historic journey shows the decisive consequence that they had on the intellectual production made the by Iberian Jews.1) The prosecution against Spanish Jewries which started in 1391. 2) The implementation of the Inquisition. 3) The expulsion of the Jews in 1492. 4) The massive conversion of Jews to Christianity in Portugal from 1496 to 1497. 5) The Jews' exile and their settlement in Italy. 6) The contact between Jewish authors and the Italian publishing industry. 7) The contact between these Jewish authors and the philosophical traditions of the Italian Renaissance. 8) The decay of Jewish cultural life in Venice. 9) The prosecutions against Jews in Venice and in other Italian territories. 10) The inquisitorial prosecutions against new Christians (namely, against Jews' descendants who had converted to Christianity) during the 16th and 17th century.11) the exodus of those new Spanish Christians to other territories. 12) The reconversion of these new Christian to "new Jews". 13) The Jewish settlement in Amsterdam. 14) The cultural dependence on Jewish Venetian community that Amsterdam Jews had.. 15) The Christian past of Amsterdam Jews.

Bibliografía

Fuentes

I.1. Obras de León Hebreo y Abraham Cohen de Herrera

COHEN DE HERRERA, ABRAHAM, *Puerta del Cielo* [*Sha'ar ha-shamayim*], traducido del español al hebreo por Isaac Aboab de Fonseca, Amsterdam: Emanuel Benveniste, 1655.

---, *Puerta del Cielo*, edición, estudio y notas de Kenneth Krabbenhoft, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987.

---, *Puerta del Cielo*, edición, introducción y notas de Miquel Beltrán, Madrid: Trotta, 2015.

---, *Gate of Heaven*, trad. Kenneth Krabbenhoft, Leiden: Brill, 2002.

---, *Epitome y compendio de la logica o dialectica, en que se espone y declara breve y facilmente, su essencia, partes, y propiedades preceptos, reglas y uso. Con las diffiniciones, descripciones y breves declaraciones, de muchos terminos y palabras que se usan assi en la metaphisica y escolastica theologia, como en la logica natural y moral philosophia ; tratados no solamente necessarios, mas muy provechosos para que puedan alcançar todas las artes y sciencias, los que no tienen noticia de la lengua*

griega y latina. Compuestos en vulgar castellano por Alonso Nunez de Herrera, Ámsterdam, 1630.

INCA DE LA VEGA, GARCILASO, *Traducción de los Diálogos de Amor de León Hebreo*, edición y prólogo de Andrés Soria Olmedo, Madrid: Biblioteca Castro, 1995.

LEON HEBREO, *Dialoghi d'Amore*, Venecia, 1541.

---. *Los Dialogos de Amor de Mestre Leon Abarbanel Medico y Filosofo Excelente. De Nuevo Traduzidos en Lengua Castellana, y Deregidos a la Maiestad del Rey Filippo*. Trad. Guedalla Yahia, Venecia, 1568.

---. *Los Dialogos de Amor de León Hebreo: Traduzidos de Italiano en Español, Corregidos y Añadidos por Micer Carlos Montesa*. Zaragoza, 1593.

---, *Diálogos de amor*, traducción de David Romano, introducción y notas de Andrés Soria Olmedo, Madrid: Tecnos/Alianza, 2002.

---, *Dialogues of Love*, traducción de C. D. Bacich y R. Pescatori, introducción y notas R. Pescatori, Toronto: University of Toronto Press, 2009.

I.2. Textos de contenido cabalístico y otras obras judías de relevancia

ABRAVANEL, ISAAC, *Principles of Faith. Rosh Amanah*, edición de M. M. Kellner, London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2000.

---, *Rosh Amanah (Principles of Faith). Hebrew text edited, with introduction and notes, and companion texts from Duran, Crescas and Bibago*, edición de M. M. Kellner, Ramat Gan, 1993.

ALEMANNO, YOHANAN, *Einei ha-Edah*, Ms. Jerusalem 8°598.

---, *Hay-ha-Olamim*, Ms Mantova 21.

---, *Untitled Kabbalistic Manuscript*, Ms Paris BN 849.

BARTOLOCCI, GIULIO, *Bibliotheca Magna Rabbinica*, (5 vols.), Roma, 1675-1694.

BEN ISRAEL, MENASSEH, *Esperanza de Israel*, Introducción, edición y notas de Henry Mèchoulán y Gérard Nahon, Madrid: Hiperión, 1987.

---, *Menasseh ben Israel's mission to Oliver Cromwell: being a reprint of the pamphlets published by Menasseh ben Israel to promote the re-admission of the Jews to England, 1649-1656.*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

---, *Conciliador ó De la Conveniencia de los Lugares de la S. Escripura, Que Repugnantes Entre Si Parecen: Obra Ansi de los Antiguos, Como Modernos Sabios, Con Grande Industria, y Fé Coligida*. Amsterdam, 1632.

---. *De Creatione Problemata XXX*. Amsterdam, 1635.

---. *De La Fragilidad Humana, y Inclination del Hombre al Pecado: Parte primera y segunda*. Amsterdam, 1642.

---. *De la Resurreccion de los Muertos: Libros III, En los quales contra los Zaduceos, se prueba la immortalidad del alma, y Resurreccion de los muertos. Las causas de la milagrosa Resurreccion se exponen. Y del juicio final, y reformation del mundo se trata*. Amsterdam, 1636.

BEN MAIMON, MOSE (MAIMÓNIDES), *Guía de Perplejos*, edición de David Gonzalo Maeso, Madrid: Trotta, 1998.

BEN NAHMAN, MOSHE (NAHMANIDES), *Disputa de Barcelona de 1263 entre mestre Mossé de Girona i fra Pau Cristià*, estudi introductor i per Jaume Riera i Sans, traducció dels textos hebreus i llatins, i notes, per Eduard Feliu, Barcelona: Columna, 1985.

CRESCAS, HASDAY, *La inconsistencia de los dogmas cristianos*, edición crítica bilingüe a cargo de del Valle Rodríguez, C., Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2000

---, *The Refutation of the Christian Principles*, trad., int. y notas: D. J. Lasker, Albany: State University of New York Press, 1992

---, *Or Hashem*, ed. Fisher, S., Jerusalén: Itri Edition, 1990

DA COSTA, URIEL, *Espejo de una vida humana*, Edición crítica de Gabriel Albiac, Madrid: Hiperión, 1985.

---, *Examination of Pharisaic traditions = Exame das tradições phariseas* : facsimile of the unique copy in the Royal Library of Copenhagen, introducción, traducción y notas por H.P. Salomon y I.S.D. Sassoon, Leiden-New York: Brill, 1993.

El libro de Ascamoth de la Congregación Talmud Torá de Amsterdam. Amsterdam, 1687.

EPSTEIN, I., y BENNETT FREEHOF, S. (eds.), *The "Responsa" of Rabbi Solomon Ben Adreth of Barcelona (1235-1310) as a Source of the History of Spain: Studies in the Communal Life of the Jews in Spain as Reflected in the " Responsa"*, K. Paul, Trench, Trubner, 1925.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas* (5 vols.), edición dirigida por José Pablo Martín, Madrid: Trotta, 2009.

FRANCO MENDES, DAVID, «Memorias do Establecimento e Progresso dos Judeos Portuguezes e Espanhoes nesta famosa Cidade de Amstermdan», en *Studia Rosenthaliana*, IX, 1975.

HALEVI, YEHUDA, *The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*, traducción y notas de R. N. Daniel Korobkin, Jerusalem: Feldheim Publishers, 2009.

IBN GABIROL, SHELOMÓ, *La fuente de la vida*, Traducida del latín al castellano por Federico de Castro y Fernández, revisada y corregida por Carlos del Valle, introducción de Carlos del Valle, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1987.

LACHOWER, F. y TISHBY, I. (eds.), *Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts* (3 vols.), trad. David Goldstein, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 1999.

Libro de la Creación (Anónimo), edición y traducción del hebreo de Manuel Forcano, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2013.

OROBIO DE CASTRO, ISAAC, *La observancia de la divina Ley de Mosseh*, Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1991.

PEREYRA, ABRAHAM, *Espejo de la vanidad del mundo*; Ámsterdam: Casa de Alexandro Janse, 1671.

---, *La certeza del camino*, Ámsterdam: Casa de David de Castro Tartaz, 1666.

Zohar, traducción de León Dujovne, (5 vols.), Buenos Aires: Sigal, 1985.

Zohar, the, traducción y edición de D. C. Matt (10 vols.), Standford: Standford University Press, 2004.

I.3. Obras de Anne Conway y textos de la cábala cristiana

AGRIPPA, ENRIQUE CORNELIO, *Filosofía Oculta/Magia Natural*, introducción, traducción y notas de Bárbara Pastor de Arozena, Madrid: Alianza, 1992.

CONWAY, ANNE, *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae de Deo, Christo & creatura id est de Spiritu et Materia in genere*, Publicado en los *Opuscula philosophica quibus continetur, principia philosophiae antiquissimae et recentissimae ac philosophia vulgaris refutata quibus junctur sunt C.C. problemata de revolutione animarum humanorum*, Amsterdam, 1690.

---, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy: Concerning God, Christ and the Creature; that is, concerning Spirit and Matter in General*, trad. inglesa de 'J. C.', Londres, 1692.

---, *Principios de la Más Antigua y Moderna Filosofía acerca de Dios, de Cristo y de la Criatura es decir acerca del Espíritu y la Materia en general*, Introducción, traducción y notas a cargo de Bernardino Orio de Miguel, Valencia: UPV, 2004.

DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI PICO, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, introducción, traducción y notas de Pedro R. Santidrián, Madrid: Alianza, 2007.

KNORR VON ROSENROTH, CHRISTIAN, *Kabbala Denudata seu doctrina hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum*. Traducción y edición de, vols. I-II, Sulzbach, 1677-78; vol. III-IV, Frankfurt, 1684.

KNORR VON ROSENROTH, CHRISTIAN, *Kabbala Denudata*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1999.

MORE, HENRY, *Conjectura Cabbalistica or, A Conjectural Essay of Interpreting the Minde of Moses, According to a Threefold Cabbala*, Bristol: Thoemmes Press, 1997.

---, *Enchiridium Metaphysicum*, Bristol: Thoemmes Press, 1997.

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI, *900 Conclusions philosophiques, cabalistiques e théologiques*, ed. Bertrand Schefer, Paris: Allia, 1999.

REUCHLIN, JOHANN, *On the Art of the Kabbalah/ De Arte Cabalistica*, Traducción de Martin y Sarah Goodman, introducción de G. Lloyd Jones, New York: Abaris Books, 1983.

The Conway Letters. The Correspondence of Viscountess Anne Conway, Henry More and their Friends, edición de S. Hutton y M. H. Nicolson, Oxford: Clarendon Press, 1992.

VAN HELMONT, F. M., *The Alphabet of Nature*, ed. Allison P. Coudert y Taylor Corse, Leiden-Boston: Brill, 2007.

ZORZI, FRANCESCO, *L' armonia del mondo. Testo latino e fonte*, ed. S. Campanini, Milán: Bompiani, 2010.

I.4. OTRAS FUENTES

AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, edición de Silvia Magnavacca, Buenos Aires: Losada, 2006.

ARISTÓTELES, *Física*, introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos, 1995.

---, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2003.

---, *Ética Nicomaquea*, Madrid: Gredos, 2003.

---, *Acerca del Cielo*, Madrid: Gredos, 1996.

BERNÁLDEZ, ANDRÉS, *Historia de los Reyes Católicos D. Fernando y D.^a Isabel, Crónica inédita del siglo XV*, Granada: Imprenta y librería de D. José María Zamora, 1856.

---, *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*, edición y estudio por Manuel Gómez-Moreno y Juan de M. Carriazo, Madrid, 1962.

CERVANTES, MIGUEL DE, *Don Quijote de la Mancha* (2 vols.), Ed. John Jay Allen Madrid: Cátedra, 2014.

---, *La Galatea*, Madrid: Cátedra, 2006.

Biblia Hebraica, edición de Rudolf Kittel, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1937.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, traducción y notas por Joan Sariol Díaz, Madrid: Gredos, 1998.

---, *Protréptico*, Madrid: Gredos, 2008.

DE SANDOVAL Y ROJAS, *Index Librorum Prohibitorvm et Expvrgatorvm*. Madrid, 1612.

DELICADO, FRANCISCO, *La Lozana Andaluza*, Edición de Claude Allaigre, Madrid: Cátedra, 2007.

ECKHART, MAESTRO, *El fruto de la nada*, edición y traducción de Amador Vega Ezquerra, Madrid: Siruela, 1998.

ERIÚGENA, JUAN ESCOTO, *División de la naturaleza (Peryphyseon)*, trad. Francisco José Fortuny, Barcelona: Folio, 2002.

FICINO, MARSILIO, *De amore, comentario a “El Banquete” de Platón*, traducción y estudio preliminar de Rocío de la Villa Ardura, Madrid: Tecnos, 2008.

---, *De Vita libri tres, recens iam à mendis situque vindicati, ac summa castigati diligentia: quorum primus, de Studiosorum sanitate tuenda ; secundus, de Vita producenda ; tertius, de Vita coelitus comparanda*, Colegio Menor de la Madre de Dios, Alcalá de Henares, 1547.

---, *Theologia Platonica De immortalitate animorum: duo de viginti libris*, París, 1559

FONSECA, CRISTÓBAL DE, *Tratado del amor de Dios*, Salamanca, 1591.

GIL POLO, GASPAS, *Diana Enamorada*, ed. Rafael Ferrer, Madrid: Espasa-Calpe, Clásicos Castalia, 1962.

Hermetica: the Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation, with Notes and Introduction, ed. B. P. Copenhaver, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Indice Ultimo de los Libros Prohibidos y Mandados Expurgar: Para Todos los Reynos y Señoríos del Catolico Rey de las Españas, El Señor Don Carlos IV. Madrid, 1789.

JUSTINO MÁRTIR, *The Fathers of the Church, a new translation, Vol. 6: The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, The Monarchy or The Rule of God*, trad. Thomas B. Falls, Whashington D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.

MARTÍ, RAIMUNDO, *Ordinis Praedicatorum Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeos cum observationibus Josephi de Voisin, et introductione Jo. Benedicti Carpzovi qui simul appendius loco Hermannii Judai Opusculum de sua Conversione ex Mscto, Bibliothecae Paulinae Accademiae Lipsiensis recensuit* (ed. facsímil de la de 1687), Farnborough, 1967.

MENDOZA Y BOVADILLA, F., *Tizón de la Nobleza de España*, Cuenca: Francisco Gómez, 1852.

MEXÍA, PEDRO, *Silva de Varia Lección*, Madrid, 1602.

MONTEMAYOR, JORGE DE, *Los siete libros de la Diana*, Madrid: Cátedra, 1991.

NICOLÁS DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto* (edición bilingüe), traducción de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico, Buenos Aires: Biblos, 2003.

---, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo* (edición bilingüe), trad. Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo, Buenos Aires: Biblos, 2004.

---, *Acerca de la docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto* (edición bilingüe), trad. Klaus Renhardt, Jorge M. Machetta, Ezequiel Ludueña, Buenos Aires: Biblos, 2009.

---, *Acerca de lo no-otro y de la definición que todo define*, trad. Jorge M. Machetta, Buenos Aires: Biblos 2008.

---, *Un ignorante discurre acerca de la mente* (edición bilingüe), trad. Jorge M. Machetta, Buenos Aires: Biblos, 2005.

ORÍGENES, *Contra Celso*, introducción, versión y notas por David Ruiz Bueno, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

PATRIZI, FRANCESCO, *Magia philosophica hoc est F. Patricij Zoroaster et eius 320 oracula Chaldaica. Asclepii dialogus, et philosophia magna: Hermetis Trismegisti. Iam lat. reddita.*, Hamburg. 1593.

---, *Discussionum Peripateticarum tomi iv, quibus Aristotelicae philosophiae universa Historia atque Dogmata cum Veterum Placitis collata, eleganter et erudite declarantur*, Basileae, 1581.

PEREZ DE MOYA, JUAN., *Philosophia Secreta donde debaxo de historias fabulosas, se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios, con el origen de los Idolos, o Dioses de la Gentilidad. Es materia mui necessaria para entender Poetas y Hiftoriadores*, Madrid, 1599.

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, ed. Eugenio Garin, Florence: Vallecchi, 1952

PLATÓN, *Timeo*, traducción, introducción y notas por María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid: Gredos, 1992.

---, *Parménides*, traducción, introducción y notas por María Isabel Santa Cruz, Madrid: Gredos, 2006.

---, *Fedón*, traducción, introducción y notas por Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 1997.

---, *Banquete*, traducción, introducción y notas por M. Martínez Fernández, Madrid: Gredos, 1997.

---, *Fedro*, traducción, introducción y notas por E. Lledó, Madrid: Gredos, 1997.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas*, traducción de Hipólito Cid Blanco y Teodoro H. Martín, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

REBOLLEDO, BERNARDINO DE, *Selva Sagrada, o Rimas Sacras*, Madrid, 1778.

ROJAS, FERNANDO DE, *La celestina comedia o tragicomedia de Calisto y Melibea*, Edición de Peter E. Russell, Madrid: Castalia, 2007.

Sagrada Biblia, versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego, por Francisco Cantera Burgos y Manuel Iglesias González, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

SANTA CRUZ, ALONSO DE, *Crónica de los Reyes Católicos* (2 vols.), Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1951.

SANTA MARÍA, PABLO DE, *Scrutinium Scripturarum*, Burgos, 1591.

VILLENA, ENRIQUE DE, *Obras Completas* (3 vols.), Madrid: Biblioteca Castro, 1996.

ZONTA, G. (ed.), *Tratatti D'Amore del Cinquecento*, Bari: Tipografi-Editori-Libraii, 1912.

Estudios

ACKERMAN, A., «The Composition of the Section on Divine Providence in Hasdai Crescas' *Or Ha-Shem*», *Daat*, 32.33, 1994, pp. 37-45.

AKASOY, A. y GIGLIONI, GUIDO (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, London: Springer, 2010

ALBIAC, G., *La sinagoga vacía*, Madrid: Tecnos, 2013.

ALCALÁ, A., *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Madrid: Trotta: 2011.

ALHER, D. P., «The Astral Body in Renaissance Medicine», *Journal of The Warburg and Courtauld Institutes*, 24, 1.2, 1958, pp. 119-133.

ALIC, M., *El legado de Hipatia*. México D.F.: Siglo XXI, 1991.

ALMEIDA, B., «On the Origins of Dee's Mathematical Programme: The John Dee–Pedro Nunes Connection», *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 43.3, 2012, pp. 460-469.

ALTMANN, A. «Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's Puerta del Cielo», *Hebrew Union College Annual*, 53, 1982, pp. 317-355.

ARMISTEAD, G., y CASPI, M., *Jewish Culture and the Hispanic World: Essays in Memory of Joseph H. Silverman*, Newark: Juan de la Cuesta, 2003.

ARMSTRONG, A. H., *The Architecture of the Inteligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam: Hakkert, 1967.

AROLA, R., *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente, Siglos XV-XVII*, Tarragona: Mandala, 2002.

ASHWORTH, W.B., «Natural History and the Emblematic World View», en D.C. Lindberg y R.S. Westman (eds.), *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BACICH, D., «Negotiating Renaissance Harmony: The First Spanish Translation of Leone Ebreo's *Dialoghi D'amore*», *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 36, pp. 114-141.

BAER, Y., *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Zaragoza: Riopiedras, 1959.

BARSTOW, K., *The Gualenghi-d'Este Hours: Art and Devotion in Renaissance Ferrara*, Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2000

BEINART, H., *The Expulsion of The Jews From Spain*, traducción de J. M. Green, Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2002.

BEITCHMAN, P., *Alchemy of the World: Cabala of the Renaissance*, Albany: State University of New York Press, 1998.

BELING, F., *The Secret Histoy of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, Ithaca: Cornell University Press, 2007.

BELTRÁN, A., *Revolución científica, Renacimiento e historia de la ciencia*, Madrid: Siglo XXI, 1995.

BELTRÁN, M., «El falaz marranismo de Spinoza», en M. Beltrán, J. M. Mardones y Reyes Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona: Riopiedras, 1998, pp. 193-203.

---, *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*, Leiden: Brill, 2016.

BENBASSA, E., y RODRIGUE, A., *Historia de los judíos sefardíes. De Toledo a Salónica*, Madrid: Abada editores, 2004.

BENOR, E., *Worship of the Heart: A Study of Maimonides' Philosophy of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1995.

---, «Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology», *Harvard Theological Review*, 88.3, 1995, pp. 339-360.

BEN-SHALOM, R., «The Ban Placed by the Community of Barcelona on the Study of Philosophy and Allegorical Preaching: A New Study», *Revue des études juives* 159, 3.4, 2000, pp. 387-404.

BEREMBAUM, M. Y SKOLNIK, F. (eds.), *Encyclopedia Judaica Second Edition*, London: Macmillan Reference Usa in Association with Keter Publishing House LTD., Jerusalem, 2007.

BERENGUER AMADOR, A. y HASSAN I. M. (eds.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Anual sobre la Biblia de Ferrara*, Madrid: Comisión Nacional Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC, 1994.

BERTOZZI, M. (ed.), *Nello specchio del cielo: Giovanni Pico della Mirandola e le «Disputationes» contro l'astrologia divinatoria. Atti dil Convegno di Studi Mirandola (Ferrara 16 aprile 2004-17 aorile 2004)*, Firenze: Olschki Editore, 2008.

BLEICH, J. D., «Providence in the Philosophy of Hasdai Crescas and Josef Albo», en Y. Elman y J. S. Gurok (eds.), *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History. Presented to Dr Norman Lamm on the Occasion of His Seventieth Birthday*, New York: Michael Sharf Publication Trust of the Yeshiva University Press, 1997.

BOAS, H. Y HALL, R., «Newton's Chemical Experiments», *Archives internationales d'Histoire des sciences*, XI, 1958, pp. 113-152.

BOAS HALL, M., *The Scientific Renaissance, 1450-1630*, New Cork: Harper and Brothers, 1962.

BOAS HALL, M. y HALL, A. R., «Newton's Chemical Experiments», *Archives internationales d'Histoire des sciences*, XI, 1958, pp. 113-152.

BONDI, R., *L'omnipresenza di Dio. Saggio su Henry More*, Catanzaro: Rubbetino, 2001.

BODIAN, M., *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam*, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

BONFIL, R., *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, London: The Littman Library of Jewish Civilization, 1993.

---, *Jewish Life in Renaissance Italy*, Berkeley: University of California Press, 1994.

BONO, J. J., *The Word of God and the Languages of Man. Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*, Madison, Wisconsin: Madison University Press, 1995.

BORODOWSKI, A. F., *Isaac Abravanel on Miracles, Creation, Prophecy, and Evil: The Tension Between Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, New York: Peter Lang, 2003.

BORRÁS, J. T., «Los últimos poetas hebreos de Sefarad: poesía hebrea en el mundo románico», *Revista de filología románica*, 19, 2002, pp. 249-268.

BROWN, S., «Leibniz and More's Cabbalistic circle» en Sarah Hutton, *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies*, Dordrecht: Kluwer, 1990, pp. 77-95.

BURNETT, S. G., *From Christian Hebraism to Jewish Studies: Johannes Buxtorf (1564-1629) and Hebrew Learning in the Seventeenth Century*, Leiden: Brill, 1996.

BURUCÚA, J. E., *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

CAPUTO, N., *Nahmanides in Medieval Catalonia: History, Community, and Messianism*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

CARO BAROJA, J., *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea I y II*, Madrid: Istmo, 2000.

CÁTEDRA, P., *Exégesis-Ciencia-Literatura: la exposición del salmo «Quoniam videbo» de Enrique de Villena*, Madrid: El Crotalón, 1985

CHAZAN, R., *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath*, Berkeley: University of California Press, 1992.

CLERICUZIO, A., *Elements, principles and corpuscles. A study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, Dordrecht: Kluwer, 2000.

COHEN SKALLI, C., «A Paradigm in Isaac Abravanel's Encounter with Renaissance Culture», en Melamed, A., Shalev, Z. y Zinguer, I. (eds.), *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, Leiden y Boston: Brill, 2011.

COLOMER, E., *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llul, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona: Herder, 1975.

COOK, H. J. (ed.), *Matters of Exchange. Commerce, Medicine and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven: Yale University Press, 2007.

COOPERMAN, B. D. (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge: Harvard University Press, 1983.

COPENHAVER, B. P., «Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Rawson, Isaac Newton and their Predecessors», *Annals of Science*, 37, 1980, pp. 488-548.

COUDERT, A., *Leibniz and the Kabbalah*, Dordrecht: Kluwer, 1995.

---, *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The life and Thought of Francis Mercury van Helmont*, Leiden: Brill, 1999.

COUDERT, A., HUTTON, S., POPKIN, R. H. y WEINER, G. (eds), *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century. A Celebration of the Library of Narcissus Marsh, in Dublin*, Dordrecht: Kluwer, 1999.

COUDERT, A. P. y SHOULSON, J. S. (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraist and the study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

CRITCHLEY, M., «The Milady of Anne, Viscountess Conway» en *King's College Hospital Gazette*, 16, 1937, pp. 44-49.

CRO, S., «Los Tres Momentos del Erasmismo en España y su Vertiente Utópica: 1526-1616», en Bellini, G. (ed.) *Aspetti e Problemi delle Letterature Iberiche: Studi Offerti a Franco Meregalli*, Roma: Bulzoni, 1981, pp. 123-136.

CROCKER, R. (ed.), *Religion, Reason and Nature in Early Modern Europe*, Dordrecht: Springer, 2001.

DA CONCEIÇÃO, M. T., «Translating Vitruvius and Measuring the Sky: On Pedro Nunes and Architecture», *Nexus Network Journal* 13.1, 2011, pp. 205-220.

DA COSTA, P. F., «Geographical Expansion and the Reconfiguration of Medical Authority: Garcia de Orta's Colloquies on the Simples and Drugs of India (1563)», *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, 1, 2012, pp. 74-81.

DAVIDSON, H., *Proof for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York: Oxford University Press, 1987.

DEAR, P., *La revolución de las ciencias: el conocimiento europeo y sus expectativas, 1500-1700*. Madrid: Marcial Pons, 2007.

DEBUS, A. G., *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

DEN BOER, H., *La literatura hispanoportuguesa de los sefardíes de Amsterdam en su contexto histórico-social (siglos XVII y XVIII)*, Universidad de Ámsterdam, 1992.

DOBBS, B. J., *The Foundations of Newton's Alchemy: Or, "The Hunting of the Greene Lyon"*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

DOUGHERTY, M. V. (ed.), *Pico della Mirandola: New Essays*, New York: Cambridge University Press, 2008.

DURAN, J., «Anne Viscountess Conway: A Seventeenth-Century Rationalist» en *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 4, 1980, pp. 64-79.

DWECH, Y., *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, Princeton: Princeton University Press, 2011.

ECO, U., *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Crítica, 2005.

EISENFELD M., «Introducción» a Azriel de Girona. *Cuatro textos cabalísticos*, Barcelona: Riopiedras, 1994, pp. 7-71.

Encyclopedia Judaica Second Edition, Berembaum, M. y Skolnik, F. (eds.), Detroit-New York-San Francisco-New Haven, Conn.- Waterville, Maine-London: Macmillan Reference Usa in Association with Keter Publishing House LTD., Jerusalem, 2007.

FARELO, M., «Garcia de Orta, The Faculty of Medicine at Lisbon, and the Portuguese Overseas Endeavor at The Beginning of the Sixteenth Century», *Journal of Medieval Iberian Studies*, 7, 2, 2015, pp. 218-231

FARMER, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe: Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1998.

FELDMAN, S., *Philosophy in a Time of Crisis: Don Isaac Abravanel, a Defender of the Faith*, London: RoutledgeCurzon, 2003.

FERNÁNDEZ ALVAREZ, M., *La sociedad española en el Siglo de Oro*, Madrid: Editora Nacional, 1983.

FERNÁNDEZ MARCOS, N. y FERNÁNDEZ TEJERO, E., *Biblia y Humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español*, Madrid: FUE 1997.

FISHBANE, M. (ed.), *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Albany: State University of New York Press, 1993.

FONTES DA COSTA, P. y DE CARVALHO T. N., «Entre Oriente y Occidente: los Coloquios de García de Orta y la circulación del conocimiento médico en el siglo XVI», *Asclepio* 65, 1, 2013.

FORCE, J. y POPKIN, R. H. (eds.), *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology*, Dordrecht: Kluwer, 1990.

---, *The Books of Nature and Scripture: Recent Essays on Natural Philosophy, Theology, and Biblical Criticism in the Netherlands of Spinoza's Time and the British Isles of Newton's Time*, Dordrecht: Kluwer, 1994.

FRAENKEL, C., «Hasdai Crescas on God as The Place of The World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa*» *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 9.1, 2009, pp. 77-111.

---, «Maimonides, Averroes, and Samuel Ibn Tibbon on a Skandalon of Medieval Science», *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 8.1, 2008, pp.195-212.

---, «From the Pythagorean Void to Crescas. God as the Place of the World», *Zutot*, 5, 2008, pp. 87-94.

FRANK, D. H. y LEAMAN, O. (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Londres: Routledge, 1997.

FRANKEL, L., «Anne Finch, Viscountess Conway» en M. E. Waithe (ed.), *A History of Women Philosophers*, Vol. III, Dordrecht: Kluwer, 1990. pp. 41-58.

FREUDENTHAL, G., «Samuel Ibn Tibbon's Avicennian Theory of an Eternal World», *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 8.1, 2008, pp. 41-129.

FRIEDMAN, J., *The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Atenas, Ohio: Ohio University Press, 1983.

GABBEY, A., «Henry More and the limits of mechanism», en S. Hutton (ed.), *Henry More (1614-1687) Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies*, Dordrecht: Kluwer, 1990, pp. 19-35.

GAMBA CORRADINE, J., «Hacia una lectura de la teoría neoplatónica del amor en *La Galatea*», *Literatura: Teoría, Historia, Crítica*, 8, 2006, pp. 285-313.

GARCÍA-JALÓN, S., «A propósito del sentido literal: Una puntualización de Pablo de Santa María a Nicolás de Lira», *Scripta Theologica* 45.2, 2013, pp. 427-444.

GARIN, E., *Astrology in The Renaissance: The Zodiac of Life*, London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

GAVIN, B., «The Language of Leone Ebreo's *Dialoghi D'Amore*», *Italia*, 13.15, 2001, pp. 121-210.

GITLIZ, D. M., *Secreto y Engaño: La Religión de los Criptojudíos*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 2003.

GIVONE, S., *Historia de la nada*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 1995.

GLUCK, A. L., *Judah Abravanel's Philosophy of Love and Kabbalah*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2012.

GNIRREP, K. y OFFENBERG, A., «Menasseh ben Israel as a Supplier of Books to the Municipal Library in Amsterdam in 1635 and 1639», *Quaerendo* 42.3-4, 2012, pp. 293-307.

GOLDISH, M., *Judaism in the Theology of Sir Isaac Newton*, Dordrecht: Kluwer, 1998.

GOLDISH, M. y POPKIN, R. H., *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Volume 1, Jewish Messianism in Early Modern World*. Dordrecht: Springer, 2001.

GÓMEZ LÓPEZ, S., «De la mimesis a la representación: empirismo y lenguaje en los orígenes de la ciencia moderna», *Revista de Filosofía* 28.1, 2013, pp. 53-77.

---, «Telesio y el debate sobre la naturaleza de la luz en el Renacimiento italiano», en Bondi, R., Schuhmann, K., Lerner, M., Granada, M. Á., Gómez López, S., *Bernardino Telesio y la nueva imagen de la naturaleza en el Renacimiento*, Madrid: Siruela, 2013.

GRANADA, M. Á. (ed.), *Novas y cometas entre 1572 y 1618: Renovación cosmológica y renovación política y religiosa*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2012.

GRANADA, M. Á., BONER, P. J. y TESSICINI, D. (eds.), *Unifying Heaven and Earth: Essays in the History of Early Modern Cosmology*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2016

GRANADA, M. Á., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona: Herder, 2003.

GRENDLER, P. F., *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.

---, *The Roman Inquisition and the Venetian Press, 1540-1605*, Princeton, 1977.

GUTTMANN, J., *Philosophies of Judaism*, New York: Rinehart & Winston, 1964.

HALICZER, S. Y LAZAR, M. (eds.), *The Jews of Spain and the Expulsion of 1492*, Lancaster, Labyrinthos, 1997.

HALL, M. B., *The Scientific Renaissance (1450-1630)*, London: Collins, 1962.

HARRISON, P., *The Bible, Protestantism, and The Rise of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

---, *The Fall of Man and the Foundations of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

HEDLEY, D. Y HUTTON, S. (eds.), *Platonism in the Origins of Modernity*, Dordrecht: Springer, 2008.

HENRY, J., *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science*, Nueva York: Palgrave, 2002.

HERRERO GARCÍA, M., *Ideas de los Españoles del Siglo XVII*, Madrid: Gredos, 1966.

HOCH, L. y KELLNER, M., «"The voice is the voice of Jacob, but the hands are the hands of Esau": Isaac Abravanel between Judah Halevi and Moises Maimonides», *Jewish History* 26, 2012, pp. 61-83.

HUTTON, S., «Anne Conway, critique de Henry More: substance et matière» en *Archives de Philosophie*, 58, 1995, pp. 371-384.

---, «Anne Conway, Margaret Cavendish and Seventeenth Century Thought», en L. Hunter y S. Hutton (eds.), *Women, Science and Medicine 1500-1700. Mothers and Sisters of The Royal Society*, Stroud: Alan Sutton, 1997, pp. 218-234.

---, «Anne Conway and the Kaballah» en A. Coudert, S. Hutton, R. Popkin y G. Weiner (eds.), *Judaeo-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century. A Celebration of the Library of Narcissus Marsh, in Dublin*, Dordrecht: Kluwer, 1999.

---, *Anne Conway. A Woman Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

IDEL, M., «Qabbalah and Philosophy in R. Isaac and Judah Abravanel», en Dorman, M. y Levi, Z. (eds.), *The Philosophy of Leone Ebreo: Four Lectures*, Haifa, 1985, pp. 73-112.

---, «Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah», en Ruderman, D., y Veltri, G., (eds.), *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, pp. 239-262.

---, *Cábala. Nuevas perspectivas*, Madrid: Siruela, 2005.

---, «La interpretación mágica y neoplatónica de la cábala durante el Renacimiento», en Yom Tov Assis, Moshé Idel y Leonardo Senkman (eds.), *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Buenos Aires: Centro Internacional para la Enseñanza Universitaria de la Cultura Judía (Universidad Hebrea de Jerusalem) y Ediciones Lilmod, 2006, pp. 453-515.

- , *Kabbalah in Italy 1280-1510*, New Haven: Yale University Press, 2011.
- INFELD, H., «La seconde controverse (1300-1306)», *Lectures du judaïsme*, 2011, pp. 53-59.
- ISRAEL, J. I., *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- , *Diasporas Within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires (1540-1740)*, Boston: Brill, 2002.
- JACOBS, J., «Plasticity and perfection: Maimonides and Aristotle on character», *Religious Studies*, 33.4, 1997, pp. 443-454.
- KAPLAN, Y., «The Social Function of the “Herem” in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century», en *Dutch Jewish Studies I*, Jerusalén, 1984.
- , *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- , *Judíos nuevos en Ámsterdam*, Barcelona: Gedisa, 1996.
- KATCHEN, A. L., *Christian Hebraists and Dutch Rabbis: Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides' Mishne Torah*, Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- KATZ, D. S., *The Jews in the History of England, 1485-1850*, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- KELLNER, M. M., *Maimonides on Judaism and the Jewish People: Marginalized Peoples and the Problem of Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1991.
- KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: Siglo XXI, 1999.
- , *Pensar la ciencia*, Barcelona: Paidós, 1994.
- KREISEL, H., *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and The Human Ideal*, Albany: State University of New York Press, 2012.
- KRISTELLER, P. O., *El Pensamiento Renacentista y sus Fuentes*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- , *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford: Stanford University Press, 1964.
- LAENEN, J. H., *La mística judía. Una introducción*. Madrid: Trotta, 2006.

LASKER, D. J., *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007.

---, «Chasdai Crescas», en Frank, D. H. y Leaman, O. (eds.), *History of Jewish Philosophy*, Londres: Routledge, 1997.

LAWEE, E., *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition, Defense, Dissent and Dialogue*, Albany: State University of New York, 2001.

LELLI, F., (ed.), *Giovanni Pico e La Cabbalà*, Firenze: Olschki Editore, 2014.

LESLEY, A. «The Place of the *Dialoghi d'Amore* in Contemporaneous Jewish Thought», en David Ruderman (ed.), *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York: New York University Press, 1992, pp. 170-188.

---, «*The Song of Solomon's Ascents*» by Yochanan Alemanno: *Love and Human Perfection according to a Jewish Colleague of Giovanni Pico*, tesis doctoral, Berkeley: University of California, 1976.

LEVIN, M., *Agents of Empire: Spanish Embassadors in Sixteenth-Century Italy*, Ithaca: Cornell University Press, 2005.

LIPINER, E., *Two Portuguese Exiles in Castile: Dom David Negro and Dom Isaac Abravanel*, Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1997.

LLORENTE, J. A., *Historia crítica de la Inquisición en España* (3 vols.) Madrid: Hiperión, 1980.

LLOYD JONES, G., *The Discovery of Hebrew in Tudor England: A Third Language*, Manchester: Manchester University Press, 1983.

MAIER-KAAPoor, C., *Marsilio Ficino's Medico-Philosophical Language of Love. Its Genesis and its Reception amongst Sixteenth-Century Italian Love Treatises*, Baltimore, UMI Dissertation Services, 2010.

MANUEL, F., *The Religion of Isaac Newton*, Oxford: Clarendon Press, 1974.

MARTÍNEZ CASADO, A., *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca: San Esteban, 1994.

MATZKEVICH, H., «La influencia de Abraham Cohen de Herrera en la Filosofía Natural del Siglo XVII: Su impronta en los *Principia Philosophiae* de Anne Conway», *Sefarad*, 75.2, 2015, 345-380.

MÉCHOULAN, H. (ed.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora (1492-1992)*, Madrid: Trotta, 1993 [1992].

MELAMED, A., SHALEV, S., Y ZINGUER, I., (eds), *Hebraic Aspects of the Renaissance: Sources and Encounters*, Leiden, Boston: Brill, 2011.

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid: Imprenta de F. Maroto e Hijos, 1881.

---, *Historia de las Ideas Estéticas en España* (2 vols.), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974.

MERCHANT, C., «The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibni'z Concept of the Monad» en *Journal of the History of Philosophy*, 7, 1979, pp. 255-269.

MILLÁS VALLICROSA, J. M., «El libro de astrología de Don Enrique de Villena», *Revista de Filología Española*, 27, 1943, pp 1-29

MULSOW, M., POPKIN, R., (eds), *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe*. Boston: Brill, 2004.

NELSON, J. C., «'L'amorosa filosofia' di Francesco Patrizi da Cherso», *Rinascimento*, II, 2, 1962, pp. 89-106.

---, *Renaissance Theory of Love*, Columbia University Press, 1958.

NELSON NOVOA, J., «Leone Ebreo's *Dialoghi d'Amore* as a Pivotal Document of Jewish-Christians Relations in Renaissance Rome», en Melamed, A., Shalev, Z. y Zinguer, I. (eds.), *Hebraic aspects of the Renaissance: sources and encounters*, Leiden: Brill, 2011.

---, *Los Diálogos de Amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, Lisboa: Cátedra de Estudios Sefarditas «Alberto Benveniste» da Univeridade de Lisboa, 2006.

NETANYAHU, B., *Don Isaac Abravanel estadista y filósofo*, Junta de Castilla y León, 2004.

---, *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, London: Cornell University Press, 1999.

---, *Toward The Inquisition: Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain*, London: Cornell University Press, 1997.

NIETO, J. C., *El Renacimiento y la otra España*, Genève: Librairie Droz, 1997.

NO, S., «El punto de partida del ideal garcilasista: los *Diálogos de Amor*», en No, S. y Romiti, E. (eds.), *400 años de Comentarios Reales: Estudios sobre el Inca Garcilaso y su obra*, Montevideo: Aitana, 2010, pp. 89-107.

---, «Hybrid and Intercultural Love: Spanish Translation of Leone Ebreo's Dialogues of Love», *Journal of East-West Humanities*, 4, 2015, pp. 107-132.

O'CALLAGHAN, D., *The Preservation of Jewish Religious Books in Sixteenth-Century Germany: Johannes Reuchlin's Augenspiegel*, Boston: Brill, 2013.

OGREN, B., *The Beginning of The World in Renaissance Jewish Thought: Ma'Aseh Bereshit in Italian Jewish Philosophy and Kabbalah, 1492-1535*, Leiden: Brill, 2017.

ORIO DE MIGUEL, B., *Leibniz y la Tradición Teosófico-Kabbalística: Francisco Mercurio Van Helmont*, Madrid: Universidad Complutense, 1993.

---, *Leibniz y el pensamiento hermético. A propósito de los «Cogitata in Genesim» de F.M. van Helmont*, Valencia: Editorial de la UPV, 2002.

PAIO, A. C. R., «Geometry, the Measure of the World». *Nexus Network Journal*, 11.1, 2009, pp. 63-76.

PALLOTA, A., «Venetian Printers and Spanish Literature in Sixteenth-Century Italy», *Comparative Literature* 43.1, 1991, pp. 20-42.

PEARCE, S. J. «The Types of Wisdom Are Two in Number: Judah ibn Tibbon's Quotation from the Iḥyā' 'ulūm al-Dīn», *Medieval Encounters*, 19, 1.2, 2013, pp. 137-166.

PÉREZ, J., *Los judíos en España*, Madrid: Marcial Pons, 2005.

PIMENTEL, J. y SOLER, I., «Painting Naked Truth: The Colóquios of Garcia da Orta (1563)», *Journal of Early Modern History*, 18.1-2, 2014, pp. 101-120

PINES, S., «Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources», en Cooperman, B. (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, pp. 365-398.

POPKIN, R. H., «The spiritualistic cosmogonies of Henry More and Anne Conway», en Sarah Hutton, *Henry More (1614-1687) Tercentenary Studies*, Dordrecht: Kluwer, 1990, pp. 97-114.

---, «The role of Jewish anti-Christian arguments in the rise of scepticism», en J. Henry y S. Hutton (eds.), *New Perspectives on Renaissance Thought*, Londres: Duckworth, 1990, pp. 1-12.

---, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, Leiden: Brill, 1992.

---, «A Jewish Merchant of Venice», *Shakespeare Quaterly*, 40, 3, 1989, pp. 329-331.

---, «Menasseh ben Israel and Isaac La Peyrere», *Studia Rosenthaliana*, 1974, pp.59-63.

POPKIN, R. H. Y WEINER, G. (eds.), *Jewish-Christians and Christian-Jews: From the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht: Kluwer, 1994.

POPKIN, R. H. (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1999.

PRICE, D. H., *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

---, «Who or What Saved the Jewish Books? Johannes Reuchlin's Role in the Jewish Book Pogrom of 1509-1510», *Daphnis-Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur* 39.3-4, 2010, pp. 479-517.

---. «Christian Humanism and the Representation of Judaism: Johannes Reuchlin and the Discovery of Hebrew», *Arthuriana* 19.3, 2009, pp. 80-96.

PRINS, J., *Echoes of an Invisible World: Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Leiden: Brill, 2014.

PULLAN, B., *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, London: Tauris, 1997.

RABINOVITCH, N. L., «Rabbi Hasdai Crescas (1340–1410) on Numerical Infinities», *Isis*, 61, 1970, pp. 224-230.

RATTANSI, P. M., «Newton's Alchemical Studies», en Allen G. Debus (comp.). *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel*, Nueva York: Science History Publications, Neale Watson Academic Publications, 1972, vol. II, pp. 167-182.

---, «Some Evaluations of Reason in Sixteenth and Seventeenth Century Natural Philosophy» en Mikulás Teich y Robert Young (comps.), *Changing Perspectives in the History of Science, Essays in Honour of Joseph Needham*, Londres: Heinemann, 1973, pp. 148-166.

RAUSCHENBACH, S., «Mediating Jewish Knowledge: Menasseh ben Israel and the Christian Respublica litteraria», *Jewish Quarterly Review*, 102.4, 2012, pp. 561-588.

RAVID, B., «Los sefarditas en Venecia», en Méchoulán, H. (ed.), *Los judíos de España. Historia de una diáspora. 1492-1992*, Madrid: Trotta, 1993.

RAVID, R., «The Socioeconomic Background of the Expulsion and Readmission of the Venetian Jews, 1571-1573», en Albert, P. y Malino, F., *Essays in Modern Jewish History: A Tribute to Ben Alpern*, Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1982.

---, *Studies on the Jews of Venice, 1382-1797*, Burlington: Ashgate Variorum, 2003.

RAVITZKY, A., «Aristotle's Meteorology and the Maimonidean Modes of Interpreting the Account of Creation», *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, 8.1, 2008, pp. 361-400.

REINHARZ, J. y SWETSCHINSKI, D. (eds), *Mystics, Philosophers, and Politicians; Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, Durham: Duke University Press, 1982.

ROBINSON, J. T. «Samuel Ibn Tibbon's "Peruś ha-Millot ha-Zarot" and al-Fārābī's "Eisagoge" and "Categories"», *Aleph*, 2009, pp. 41-76.

---, «The First References in Hebrew to al-Bīṭrūjī's "On the Principles of Astronomy"», *Aleph*, 2003, pp. 145-163.

ROSE, C. H., *Alonso Núñez de Reinoso: The Lament of a Sixteenth-Century Exile*. Rutherford, Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1971.

ROSSI, P., *Francis Bacon: From Magic to Science*, Chicago: Chicago University Press, 1968.

ROTH, C., *The Jews in the Renaissance*, New York: Harper & Row, 1959.

---, *A Life of Menasseh ben Israel: Rabbi, Printer, and Diplomat*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1934.

ROTH, N., *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.

RUDERMAN, D. B., *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, New Haven: Yale University Press, 1995.

---, *Early Modern Jewry, A new Cultural History*, Princeton: Princeton University Press, 2010. Ruderman, David. *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven: Yale UP, 1995. Print.

RUDERMAN, D. B. Y VELTRI, G. (eds.), *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 2004.

RUGGERO, L., *La teoria delle proporzioni musicali nel terzo cantico del De Harmonia Mundi (1525) di Francesco Giorgio Veneto*, Tesis doctoral, Università degli Studi di Padova, 2009.

RUMMEL, E., *The Case Against Johann Reuchlin: Religious and Social Controversy in Sixteenth-Century Germany*, Toronto: University of Toronto Press, 2002.

SAFRAN, A., *Sabiduría de la Cábala*, Barcelona: Riopiedras, 1998.

SAILOR, D., «Moses and Atomism», *Journal of the History of Ideas*, 37, 1964, pp. 3-16.

SAPERSTEIN, M., *Exile in Amsterdam: Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of "New Jews"*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2005.

---, «The Conflict over the Rashba's Herem on Philosophical Study: A political perspective», *Hîstôry a yêhûdît (Jewish history)*, 1.2, 1986.

SCHMIDT-BIGGEMANN, W., *Philosophia perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Dordrecht: Springer, 2004.

SCHWARZ, A., *Kabbalah and Alchemy: An Essay on Common Archetypes*, New Jersey: Jason Aronson, 2000.

SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

---, *La cábala y su simbolismo*, México D.F.: Siglo XXI Editores, 2001.

---, *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid: Trotta, 2000.

---, *Kabbalah, Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala y Grandes temas y personalidades de la Cábala*, 2 vols., Barcelona: Riopiedras, 1994.

---, «El nombre de Dios la teoría lingüística de la cábala», en Yom Tov Assis, Moshé Idel y Leonardo Senkman (eds.), *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, Buenos Aires: Centro Internacional para la Enseñanza Universitaria de la Cultura Judía (Universidad Hebrea de Jerusalem) y Ediciones Lilmod, 2006, pp. 317-348.

SEESKIN, K., *The Cambridge Companion to Maimonides*, New York: Cambridge University Press, 2005.

SHATIL, S., «The Kabbalah of R. Israel Sarug: A Lurianic-Cordoverian Encounter», *Review of Rabbinic Judaism*, 12.2, 2011, pp. 158-187.

SHEA, K. M., «La cita prologal cervantina referente a las obras de Hebreo y Fonseca, ¿burla o elogio?», *Anales Cervantinos*, 17, 1978, pp. 67-73.

SHULMAN, Y. D., *The Ramban: The Story of Rabbi Moshe ben Nachman*, New York-London-Jerusalem: CIS, 1993.

SHULVASS, M. A., *The Jews in The World of the Renaissance*, Leiden: E. J. Brill y Spertus College of Judaica Press, 1973.

SORIA OLMEDO, A., *Los Dialoghi D'Amore de León Hebreo: Aspectos Literarios y Culturales*. Granada: Universidad de Granada, 1984.

STERN, J., *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons of the Commandments*, Albany: State University of New York Press, 1998.

SWETSCHUNSKI, D. M. «The Spanish Consul and the Jews of Amsterdam», en *Texts and Responses: Studies Presented to N. N. Glatzser on the Occasion of his Seventieh Birthday by His Students*, Leiden: Brill, 1975.

---, «The Portuguese Jews of Seventeenth Century Amsterdam: Cultural Continuity and Adaptation», en F. Malino y Ph. Cohen Albert (comps.), *Essays in Modern Jewish History. A tribute to Ben Halpern*, Londres-Toronto: Fairleigh Dickinson University Press, 1982.

---, *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*, London: The Littman Library of Jewish Civilization, 2000.

---, «From the Middle Ages to the Golden Age: 1516-1621», en Ed. J.C.H. Blom et al (eds.), *The History of the Jews in The Netherlands*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization.

TANTLEVSKIJ, I., «Immortal “Part” of The Soul in Aristotle’s Teaching, in Spinoza’s Ethics, and in Peripatetic Maimonides’ Reception of the Rabbinic Doctrine of Man’s “Share in the World-to-Come”», *Scholae, Философское антиковедение и классическая традиция*, 9.1, 2015.

TIROSH-ROTHSCHILD, H., «Jewish Philosophy on the eve os Modernity», en Daniel H. Frank y Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London: Routledge, 1997.

TAYLOR, R., *Arquitectura y Magia*, Madrid: Siruela, 2006.

TORIJANO, P. A., *Solomon, The Esoteric King: from King to Magus, Development of a Tradition*, Vol. 73, Groupe de Boeck, 2002.

TORRES ALCALÁ, A., *Enrique de Villena, un mago al dintel del Renacimiento*, Madrid: José Porrúa, 1983.

TOUATI, C., «Rabbi Salomon ben Adret et le philosophe-missionnaire catalan Raymond Lulle», *Revue des études Juives* 155, 1.2, 1996, pp. 185-189.

TUOHY, T., *Herculean Ferrara: Ercole d’Este (1471-1505) and The Invention of a Ducal Capital*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TWERSKY, I. (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge: Harvard University Press, 1983.

VAINFAS, R., «O idioma da apostasia judaica na Holanda do século XVII», *Mirabilia*, 21, 2015, pp. 506-526.

VAN DEN BERG, J. y VAN DER WALL, E. G. E. (eds.), *Jewish-Christian Relations in the 17th Century. Studies and Documents*, Dordrecht: Kluwer, 1988.

VANDEN BROECKE, S., «Astrology and Politics», en Dooley, B. (ed.), *A Companion to Astrology in The Renaissance*, Leiden, Brill, 2013, pp. 193-232.

VICKERS, B., *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento* Madrid: Alianza, 1990.

WADDINGTON, R. B. Y WILLIAMSON, A. H. (eds.), *The Expulsion of The Jews: 1492 and After*, New York: Garland Publishing, 1994.

WALKER, D. P., *Spiritual and demonic magic. From Ficino to Campanella*, Londres: Warburg Institute, University of London, 1958.

WEBSTER, CH., *From Paracelsus to Newton: Magic and the Making of Modern Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

WEISS, R. L., *Maimonides' Ethics: The Encounter of Philosophic and Religious Morality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.

WESTFALL, R. S., «Newton and Alchemy», en B. Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, pp. 315-335.

WILKINSON, R. J., *The Kabbalistic Scholars of Antwerp Polyglot Bible*, Leyden: Brill, 2007.

WOLFSON, E. R., «Traces of Philonic Doctrine in Medieval Jewish Mysticism: a preliminary note» en *SphA* vol. 8, pp. 96-106, 1996.

---, «The Secret of the Garment in Nahmanides», *Daat*, 24, 1990, pp. 25-49.

---, «By Way of Truth: Aspects of Nahmanides Kabbalistic Hermeneutic», *Association for Jewish Studies Review*, 14, 1989, pp. 103-178.

WOLFSON, H. A., *Crescas Critique of Aristotle*, Cambridge: Harvard University Press, 1929.

---, «Crescas on the Problem of Divine Attributes», *Jewish Quarterly Review*, 7, 1.44, 1916, pp. 175-121.

YATES, F., *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*, Barcelona: Ariel, 1983.

---, *El Arte de la Memoria*. Madrid: Siruela, 2005.

---, *El Iluminismo Rosacruz*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.

---, *La filosofía oculta en la Época Isabelina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

YERUSHALMI, Y. H., *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso. A study in Seventeenth Century Marranism and Jewish Apologetics*, New York-London: Columbia University Press, 1971.

---, *The Re-education of Marranos in the Seventeenth Century: The Third Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies*, Cincinnati: Jewish Studies Program, 1980.

---, *Zakhor: Jewish History and Jewish memory*, Washington: University of Washington Press, 2011.

YOSHA, N., *Mitos u-Metaforah: Ha-Parshanut ha-Filosofit shel R. Avraham Kohen Hererah le-Kabalat ha-Ari*, Jerusalem: Magnes Press and Ben-Zvi Institute, 2009.

ZELL, M., *Reframing Rembrandt: Jews and the Christian Image in Seventeenth-Century in Amsterdam*, Berkeley: University of California Press, 2002.

ZEV HARVEY, W., «Hasday Crescas, Joseph Albo and Isaac Abravanel», en Popkin, R. H. (ed.), *The Columbia History of Western Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1999.

ZIMMER, E., «Jewish and Christian Hebraist Collaboration in Sixteenth Century Germany», *The Jewish Quarterly Review* 71.2, 1980, pp. 69-88.

ZONTA, M., «The Influence of Hasdai Crescas's Philosophy on some Aspects of Sixteenth-century Philosophy and Science», en Helm, J. y Winkelmann, A. (eds.), *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*, Leiden: Brill, 2001.